D Bondi.

Die

Religionsphilosophie

des Saadia

dargestellt und erläutert

von

Dr. J. Guttmann,

Landrabbiner zu Hildesheim.

Göttingen,

Vandenhoeck & Ruprecht's Verlag.

1882.

Vorwort.

Die vorliegende Schrift war bereits abgeschlossen und für den Druck vorbereitet, als mich die Kunde von dem unmittelbar bevorstehenden Erscheinen des von Landauer besorgten arabischen Textes veranlasste, mit der Veröffentlichung derselben so lange zu warten, bis es mir vergönnt sein würde, den Ertrag dieses für die Saadianischen Studien so bedeutsamen Unternehmens auch noch für meine Darstellung nutzbar zu machen. Der an ihn gerichteten Aufforderung mit freundlicher Bereitwilligkeit Folge leistend, hat mein lieber Schwager, Freund und Kollege, Herr Rabbiner D. Simonsen in Kopenhagen, sich der mühevollen Arbeit unterzogen, meine Darstellung mit dem arabischen Text zu vergleichen und jede ihm hierbei aufstossende Abweichung der Tibbon'schen Uebersetzung von dem arabischen Text für mich aufzuzeichnen. Auf Grund dieser mit ebenso hingebendem Fleisse wie tiefer Sachkenntniss ausgeführten Vergleichung bin ich zu einer nochmaligen Revision meiner Darstellung geschritten, und wie ich hierbei einerseits die Freude hatte, eine grosse Anzahl der von mir aufgestellten Vermuthungen durch den arabischen Text bestätigt zu sehen, so habe ich andererseits wieder an zahlreichen Stellen Veranlassung gehabt, meine Darstellung nach den besseren Lesarten des arabischen Textes umzugestalten. Wenn ich aber trotz der beständigen Rücksichtnahme auf den arabischen Text dennoch in den Citaten und Stellenangaben nicht diesen sondern die Tibbon'sche Uebersetzung (ed. Slucki. Leipzig 1864) zu Grunde gelegt habe, so geschah dies in der Erwägung, dass der bei Weitem überwiegenden Mehrzahl der Saadialeser die Tibbon'sche Uebersetzung zugäng-

2069608

licher sei als der arabische Text. — Was die Form der Darstellung betrifft, so schliesst sich dieselbe Schritt für Schritt den Ausführungen Saadia's an. Ich habe diese Form hauptsächlich aus dem Grunde gewählt, weil sie allein es mir gestattete, das Ergebniss meiner Quellenforschung, die den Schwerpunkt dieser Arbeit bildet, dem Leser seinem ganzen Umfange nach vorzuführen. Bei einer systematisch-zusammenfassenden Darstellung hätte ich inhaltlich minder wichtige Stellen, deren quellenmässige Untersuchung aber nicht selten über die geschichtliche Stellung Saadia's und sein Verhältniss zur Zeitphilosophie helles Licht verbreitet, ganz übergehen müssen. So darf denn meine Darstellung als eine bis in alle Einzelheiten getreue Wiedergabe des Saadianischen Werkes gelten mit alleiniger Ausnahme der exegetischen Partieen, die ich, so wichtig eine genauere Erforschung derselben für die Geschichte der Schrifterklärung sein mag, aus dem Rahmen meiner Darstellung glaubte ausscheiden zu müssen. — Schliesslich kann ich nicht umhin, auch an dieser Stelle meinem Freunde Simonsen den herzlichsten Dank auszusprechen für die Förderung, die er meiner Arbeit nicht nur durch die übernommene Vergleichung mit dem arabischen Texte, sondern auch durch die Mittheilung mancher werthvollen Notiz hat angedeihen lassen.

Hildesheim, im Mai 1882.

Der Verfasser.

Inhalt.

Einleitung. Seite

Religion und Philosophie. Die philosophischen Bestrebungen innerhalb des Judenthums bis zum Auftreten Saadia's. Die geistigen Strömungen zur Zeit Saadia's. Saadia's religionsphilosophischer Standpunkt und die Quellen seiner Philosophie. Das religionsphilosophische Hauptwerk Saadia's . . . . . 1—32

Erster Abschnitt.

Ueber die Erschaffenheit aller Dinge.

Das Problem der Schöpfung ist Gegenstand der Vernunfterkenntniss und nicht der sinnlichen Wahrnehmung. Vier Beweise für die Zeitlichkeit der Schöpfung. Darstellung und Widerlegung von zwölf anderen Schöpfungstheorieen. Die Schöpfungstheorieen in der Einleitung zum Jezirahkommentar. Die Entstehung der Dinge aus Nichts. Der Raumbegriff. Der Zeitbegriff. Der Zweck der Schöpfung . . . . . 33—84

Zweiter Abschnitt.

Ueber die Einheit des Schöpfers.

Ueber die Entstehung des menschlichen Wissens. Der Gottesbegriff. Die Attribute Gottes: Leben, Macht und Wissen. Die Einzigkeit Gottes, Widerlegung des Dualismus. Die Einigkeit Gottes, Widerlegung der christlichen Trinitätslehre und der Lehre von der Person Christi. Der philosophische Gottesbegriff und das religiöse Bewusstsein. Die in der Schrift vorkommenden Attribute nach dem Schema der aristotelischen Kategorieen geordnet. Die Erkenntniss vom Dasein Gottes durch die Vernunft. Allgegenwart und Allwissenheit. Schluss . . . . . 85—130

Dritter Abschnitt.

Ueber Gebote und Verbote.

Die Ge- und Verbote sind als Mittel zur Erlangung der ewigen Glückseligkeit bestimmt. Vernunft- und Offenbarungsgebote: ihr Verhältniss zueinander, Erklärung der Vernunftgebote und der Offenbarungsgebote (Ceremonialgesetz). Die Prophetie, Zeichen und Wunder zur Beglaubigung der prophetischen Sendung. Die geschichtliche Ueberlieferung. Ueber die Möglichkeit der Abrogation eines geoffenbarten Gesetzes. Die Barahîma . . . . 131—157

Seite

Vierter Abschnitt.

Ueber Gehorsam und Ungehorsam, über Zwang und Gerechtigkeit.

Die Lehre von der menschlichen Willensfreiheit bildet den Mittelpunkt der „Gerechtigkeitsgruppe". Der Mensch ist das vorzüglichste unter allen Geschöpfen. Der Hauptvorzug des Menschen ist seine Vernunft. Erklärung für die Unvollkommenheiten der menschlichen Natur. Die Freiheit des menschlichen Willens: die mutazilitischen Theorieen und Saadia's Stellung zu denselben; die menschliche Freiheit und die Allmacht Gottes; die menschliche Freiheit und die Allwissenheit Gottes. Verschiedene Fragen. Die Nothlüge . . . . . 158—174

Fünfter Abschnitt.

Ueber Verdienst und Schuld.

Ueber Verdienst und Schuld. Die Eintheilung der Menschen nach ihrem religiösen und sittlichen Verhalten in zehn Klassen: Fromme und Frevelhafte (Vergeltung der bösen Handlungen der Frommen und der guten Handlungen der Frevler im Diesseits. Der Zweck der den Frommen und Schuldlosen auferlegten Leiden, das Wohlergehen der Ungläubigen); Gesetzestreue und Gesetzesübertreter u. s. w. Verschiedene Fragen über Busse und Vergeltung . . . . . 175—193

Sechster Abschnitt.

Ueber das Wesen der Seele, über den Tod und was damit zusammenhängt.

Die Lehre von der menschlichen Seele: Geschichtlicher Ueberblick über die früheren Erklärungen, eigene Ansicht. Ueber die Vereinigung der Seele mit dem Körper. Ueber die jenseitige Vergeltung. Ueber die Lebensdauer des Menschen. Ueber die Trennung der Seele vom Körper. Ueber den Zustand der Seele vor ihrer Wiedervereinigung mit dem Körper. Widerlegung der Lehre von der Seelenwanderung . . . . . 194—214

Siebenter Abschnitt.

Ueber die Wiederbelebung der Todten, eine der herrlichsten Verheissungen Gottes an Israel für die Zeit der Erlösung.

Ueber die Wiederbelebung der Todten zur Zeit der Erlösung. Die Einwände gegen diese Lehre aus den vier Erkenntnissquellen und Widerlegung derselben. Zehn Fragen in Betreff der Wiederbelebung . . . . . 215—229

Achter Abschnitt.

Ueber die letzte Erlösung.

Der Glaube an die messianische Erlösung ist in dem Glauben an die Gerechtigkeit Gottes begründet. Die Zeit der Erlösung und die ihr unmittelbar vorangehenden Ereignisse. Widerlegung derer, welche die Erfüllung der messianischen Verheissungen in die Zeit des zweiten Tempels setzen. Widerlegung der christlichen Messiaslehre . . . . . 230—240

Seite

Neunter Abschnitt.

Ueber Belohnung und Bestrafung.

Das jenseitige Leben und die Vergeltung im Jenseits. Beweise für die Fortdauer des Menschen nach dem Tode und für die jenseitige Vergeltung aus der Vernunft, aus der Schrift und aus der Tradition. Einzelne Fragen, die jenseitige Vergeltung betreffend: über das Wesen der jenseitigen Belohnung und Bestrafung, über die Dauer derselben, über die Lehre von der Praeexistenz der Seele u. a . . . . . 241—256

Zehnter Abschnitt.

Ueber die beste Art der menschlichen Lebensführung im Diesseits.

Das Verhältniss des zehnten Abschnitts zum ganzen Buche. Worin die richtige Lebensführung des Menschen besteht. Kritik von dreizehn verschiedenen Lebensrichtungen oder Glückseligkeitsprincipien. Die harmonische Vereinigung der menschlichen Triebe mit den Mischungen in den Naturdingen verglichen. Die Mischungsverhältnisse in den Bereichen des Gesichts-, des Gehör- und des Geruchssinns. Schluss . . . . . 257—290

Register . . . . . 291—295

Berichtigung

zu S. 28 Anmerk. Die Stellenangabe der angeführten Bibelverse findet sich schon in der Berliner Ausgabe.

Einleitung.

Religion und Philosophie. Die philosophischen Bestrebungen innerhalb des Judenthums bis zum Auftreten Saadia's. Die geistigen Strömungen zur Zeit Saadia's. Saadia's religionsphilosophischer Standpunkt und die Quellen seiner Philosophie. Das religionsphilosophische Hauptwerk Saadia's.

Die Verwunderung, so lautet ein tiefsinniger Ausspruch Plato's, ist der Anfang aller Philosophie. So lange der Volksgeist in seiner Naivität und Unbefangenheit verharrt und seine völlige Befriedigung an der von Alters her überlieferten Glaubenslehre findet, liegt selbst den auserwähltesten Geistern Nichts ferner, als die Neigung, dasjenige, was sie mehr mit dem Herzen und der Phantasie als mit dem Verstande zu erfassen gewohnt sind, zum Gegenstand prüfender Erwägung zu machen. Die Glaubenslehren eines Volkes bilden gleichsam den Niederschlag einer sich im Volksgeiste allmälig vollziehenden, ihm selber aber unbewussten Entwicklung; alle natürlichen und geschichtlichen Mächte, mit denen der Volksgeist bisher in Berührung gekommen war, haben auf die Gestaltung und Fortentwicklung seiner Anschauungen einen tiefgehenden Einfluss ausgeübt, sie haben im Volksgeiste gläubige Aufnahme gefunden, ohne dass diesem je auch nur der Gedanke gekommen wäre, es könnten die einzelnen Elemente, aus denen seine Gesammtanschauung sich zusammensetze, in Folge ihres verschiedenartigen Ursprungs etwa mit einem inneren Widerspruch behaftet sein. Erst auf einer fortgeschritteneren Stufe seiner Geistesentwicklung, nachdem er bereits das reflektirende Bewusstsein aus sich entbunden hat, fängt der Volksgeist an, seine Vorstellungswelt prüfend in's Auge zu fassen, und wird dann zu seiner Verwunderung gewahr, wie die bis dahin so friedlich nebeneinander wohnenden Gedanken im heftigsten Widerstreite aufeinander stossen und das Band, das sie bisher zu einer äusseren Einheit zusammengehalten hat, gewaltsam zu sprengen drohen. Die kritische Verwunderung über den so lange verborgen gebliebenen inneren Widerspruch

in seinen Vorstellungen hat das Volksbewusstsein aus seiner Ruhe aufgeschreckt und droht allgemach eine förmliche Revolutionirung seines gesammten Geisteslebens herbeizuführen. Wo jedoch der Volksgeist seine schöpferische Kraft und das Vertrauen zu sich selber noch nicht eingebüsst hat, da wird aus der kritischen Verwunderung sich naturgemäss der „philosophische Trieb“ entwickeln. Unter den streitenden Gewalten wird, um mit Plato zu reden, der Eros sich erheben, die Liebe als Vermittlerin und Friedensstifterin; es wird im Volksbewusstsein sich das Bedürfniss geltend machen, den aufgedeckten Widerspruch in sich selber aufzulösen, um so aus dem inneren Zwiespalt wieder zur Einheit des Denkens zu gelangen. Die erste Aufgabe, vor welche die philosophische Spekulation sich gestellt sieht, sobald sie in der Kulturentwicklung eines Volkes zum Durchbruch gelangt, ist daher jedesmal: die Wiederherstellung der gestörten Harmonie des religiösen Bewusstseins; die Lösung dieser Aufgabe aber ergiebt, wenn sie gelingt, das erste philosophische System.[1])

Aus dem Boden der Volksmetaphysik, wenn es gestattet ist, diesen Schopenhauer'schen Ausdruck von der Religion zu gebrauchen, ist die spekulative Metaphysik hervorgewachsen. Das philosophische Denken ist nirgendwo so selbstherrlich und mit einem Male wie Athene aus dem Haupte des Zeus entsprungen; überall hat vielmehr die Auseinandersetzung mit den herrschenden religiösen Vorstellungen, das durch die Reflexion erzeugte Bedürfniss, den bisherigen naiven Standpunkt der Religionsanschauung zu verlassen, die Wiedergeburt derselben in einem philosophischen System gezeitigt. Das frühere oder spätere Erwachen der philosophischen Forschung innerhalb der Kulturentwicklung eines Volkes ist daher neben anderen Bedingungen in nicht geringem Maasse von der überwiegenden Vernunftwidrigkeit oder Vernunftgemässheit seiner Religionsanschauungen abhängig. Wo die überkommenen Religionssysteme sich über die Forderung der Vernunftgemässheit ihrer Lehren sorglos hinweggesetzt, wo sie, die Schranken logischer Entwicklung überspringend, den phantastischen Gebilden des Volksgeistes einen allzu weiten Spielraum gelassen haben, da wird bei eintretender Reflexion der Geist kritischer Forschung sich zu um so energischerem Widerspruch herausgefordert fühlen;

[1]) Wir haben hier selbstverständlich nur die wirklich originelle und autochthone Entwicklung der Philosophie im Auge, wie sie z. B. bei den Indern und Griechen (trotz Gladisch) auftritt, während die Philosophie der modernen Kulturvölker überall an schon vorhandene Systeme anknüpft.

die Ausschreitungen der dichtenden Volksphantasie werden, je ungeheuerlicher sie sind, um so sicherer und schneller den Widerstand des vernunftgemässen Denkens herbeiführen. Die grössere oder geringere Begabung zu philosophischer Spekulation, das philosophische Genie eines Volkes offenbart sich in der mehr oder minder befriedigenden Ueberwindung der in seiner religiösen Weltanschauung hervorgetretenen Widersprüche, in der positiven Gestaltung seiner philosophischen Weltanschauung; allein selbst bei der ausgesprochensten philosophischen Begabung wird doch die erste Anregung zu schöpferischer philosophischer Thätigkeit in dem Widerspruch zu suchen sein, der sich dem vernunftgemässen Denken in den Anschauungen des religiösen Volksbewusstseins aufdrängt.

In gleicher Weise wird man aber auch umgekehrt sich hüten müssen, das spätere Auftreten oder völlige Ausbleiben philosophischer Bestrebungen innerhalb der Kulturentwicklung eines Volkes einzig und allein auf einen diesem Volke eigenthümlichen Mangel an philosophischer Begabung zurückzuführen. Wo die Höhe der auf anderen Gebieten hervortretenden Schöpfungen des Volksgeistes für die hervorragende Begabung desselben Zeugniss ablegt und daher die Theilnahmlosigkeit an philosophischen Bestrebungen mindestens zu einer auffallenden und der Erklärung bedürftigen Erscheinung stempelt, da wird man sich vielmehr die Frage vorlegen müssen, ob der Mangel an werthvollen philosophischen Leistungen nicht vielleicht auch in der Gestaltung der diesem Volke eigenthümlichen Religionsanschauungen irgendwie begründet sei. Wie dort die luftigen Gebilde der Volksphantasie sich vor dem nüchternen Denken als unhaltbar bekundet, wie die religiösen Anschauungen des Volkes vor dem Richterstuhle der Vernunft ihren widerspruchsvollen Inhalt offenbart und so gleichsam mit Nothwendigkeit über sich selber hinausgewiesen hatten, so mag vielleicht hier die schlummernde philosophische Begabung nur deshalb nicht an's Licht getreten sein, weil es diesem Volke bei der Vernunftgemässheit seiner Religionsanschauungen an einem zum Widerspruch reizenden und die kritische Forschung herausfordernden Lehrinhalt gefehlt hat. Insofern die religiösen Anschauungen dieses Volkes als eine Schöpfung des menschlichen Geistes im Allgemeinen und dieses bestimmten Volksgeistes im Besonderen betrachtet werden dürfen, würde die Vernunftgemässheit und innere Uebereinstimmung derselben, die Geschlossenheit seines Religionssystems ja schon ohnehin ein vollgiltiges Zeugniss dafür ablegen, dass diesem Volke die philosophische Begabung, die Fähigkeit, sich seine Gedankenwelt in vernunftgemässem Denken aufzubauen, durch-

aus nicht versagt geblieben sei. Schon diese Erwägung allein müsste daher genügen, um einem auf religiösem Gebiete so schöpferischen Volksgeist wie dem des Judenthums nicht jede Begabung zu philosophischer Spekulation abzusprechen.

Allerdings hat das Judenthum eine selbständige Philosophie in dem Sinne einer auf dem Boden seines nationalen Volksthums erwachsenen Folge philosophischer Systeme nicht aufzuweisen. Die jüdische Religionsphilosophie ist ein spätgeborenes Kind der jüdischen Literatur, das seine Entstehung erst der Begattung des jüdischen Geistes mit einer ihm bisher fremd gebliebenen Gedankenwelt zu verdanken hat. Durch die Kreuzung zweier Gedankenrichtungen, die bis zu ihrer Begegnung sich völlig unabhängig von einander entwickelt hatten, ist aber in der jüdischen Religionsphilosophie trotzdem ein Erzeugniss entstanden, dem auch eine gewisse Originalität nicht abgesprochen werden kann. Es tritt uns hier gewissermassen dasselbe Naturspiel entgegen, durch welches in der Physiognomie des Kindes die Züge des Vaters und der Mutter vereinigt zum Ausdruck gelangen, jedoch in einer so eigenthümlichen Weise, dass abwechselnd bald die einen, bald die anderen mehr hervorzutreten scheinen, weil eben durch die organische Verbindung ein neues Wesen entstanden ist, das in den von den Eltern ererbten Zügen doch auch den eigenen Charakter wiederspiegelt.

Trotz der einzelnen schon in der biblischen Literatur enthaltenen Ansätze zu einer kritischen Betrachtung der überlieferten Glaubens- und Sittenlehre (Hiob, Koheleth u. A.) hat es, wie gesagt, das Judenthum dennoch nicht dahin gebracht, eine abgerundete philosophische Weltanschauung, eine der Energie seines Volksgeistes entstammende und in sich selber beruhende Philosophie zu erzeugen. Wir glauben jedoch, ohne uns dabei von irgendwelcher apologetischen Tendenz leiten zu lassen, dass diese Erscheinung in dem Wesen des Judenthums, in der Vernunftgemässheit und inneren Uebereinstimmung seiner Glaubenslehren ihre ausreichende Erklärung finde. Der die gesammte Religionsanschauung des Judenthums beherrschende Grundgedanke ist der monotheistische Glaube an ein göttliches Wesen, das in Folge seiner transscendentalen Erhabenheit dem Widerstreit der Welterscheinungen selber entrückt ist, in welchem aber auch die so qualvollen Widersprüche des Erdenlebens ihre endgiltige Lösung finden. Dieser Glaube hat dem jüdischen Geiste einen Denkinhalt geboten, zu dessen Höhe sich das allgemeine Volksbewusstsein nur allmälig aufzuschwingen vermochte, bei dem es auch auf der fortgeschrittensten Stufe seiner Entwicklung sich

beruhigen durfte. Während bei den anderen, von polytheistischen Religionsanschauungen ausgehenden Völkern mit dem Eintritt in eine höhere Stufe der Kulturentwicklung sich nothwendig das Bestreben geltend machte, eine der Höhe ihrer jetzigen Geistesbildung adäquatere Welt- und Lebensanschauung zu gewinnen, bestand der Kulturfortschritt des jüdischen Volkes in der allmäligen Annäherung an die in seinem Offenbarungsglauben wurzelnde ursprüngliche Weltanschauung, in der zunehmenden Reife für die religiösen und ethischen Gedanken, die es in seinen Religionsurkunden ausgesprochen fand. War es dort das Gefühl des Ungenügens an den überkommenen Religionslehren, das zu einer Neugestaltung drängte, so hatten der jüdische Gottesbegriff und das an denselben sich eng anschliessende Lebensideal umgekehrt Jahrhunderte lang die heftigsten Kämpfe zu bestehen, bis sie im Volksglauben zum Durchbruch kamen und die immer wieder auftauchenden polytheistischen Anschauungen auch nur einigermassen überwunden hatten. Während einer langen Entwicklungsperiode waren die Kräfte der hervorragendsten Geister fast unausgesetzt in Anspruch genommen von der Aufgabe, den erhabenen Gedankeninhalt der jüdischen Lehre aus seiner abstrakten Allgemeinheit in konkrete Formen überzuführen und dadurch der sinnlichen Anschauungsweise des Volkes näher zu bringen, eine Aufgabe, neben der für selbstständige philosophische Bestrebungen naturgemäss kein Raum vorhanden war.

Erst der Berührung mit einer neuen, ihm in dem vollen Bewusstsein ihrer Ebenbürtigkeit entgegentretenden Kulturentwicklung war es vorbehalten, den philosophischen Forschungstrieb auch im Judenthum zu wecken und dadurch eine Bewegung anzubahnen, deren ausgesprochene Tendenz darauf gerichtet war, den inzwischen nicht nur zu grösserer Volksthümlichkeit gelangten, sondern auch in sich selber gefestigten und reich ausgebauten Gedankeninhalt des Judenthums zur Bedeutung einer Grossmacht auch in dem Bereiche des spekulativen Denkens zu erheben. Auf dem für die Geschichte des jüdischen Stammes so schicksalsreichen Boden des ägyptischen Landes sollten die beiden klassischen Vertreter der Kulturen des Orients und des Occidents einander gegenübertreten. Und wenn aus der Begegnung des Judenthums mit dem Hellenismus auch nicht gerade eine neue Weltkultur entstand, wie sie einst Alexander's des Grossen ahnungsvoller Geist geschaut hatte, so sollten diese beiden grossartigsten und in ihrer Bedeutung für die geistige Entwicklung der Menschheit unerreicht gebliebenen Kulturmächte doch auch nicht ganz theilnahmslos aneinander vorübergehen.

Dem bestrickenden Zauber, den die griechische Kultur, obschon sie ihre Jugendreize und ihre einst so wunderbar reiche Zeugungskraft längst eingebüsst hatte, noch immer auf die Geister ausübte, hatte auch das Judenthum sich nicht ganz entziehen können. Hatte dasselbe dem erfolgberauschten Griechenthume in den vorangegangenen Freiheitskämpfen auch gezeigt, dass es sich an Lebensmuth und innerer Lebenskraft mit ihm noch immer messen könne und keineswegs gesonnen sei, gleich den anderen, altersschwachen Kulturvölkern des Orients ihm zu Gefallen vom Schauplatz der Geschichte einfach zu verschwinden, so war es aus seiner geistigen Isolirung doch einmal herausgetreten und sah sich nunmehr gezwungen, zu der ihm auf Schritt und Tritt begegnenden Welt- und Lebensanschauung des Griechenthums eine bestimmte Stellung zu nehmen. Je siegreicher der Widerstand gewesen war, den das Judenthum auf dem Schlachtfelde dem Griechenthum geleistet hatte, desto dringender trat nunmehr an dasselbe die Aufgabe heran, den Kampf auch für seine geistige Anerkennung aufzunehmen und vor der zum Welttribunal gewordenen griechischen Geistesbildung die innere Berechtigung der ihm eigenthümlichen Weltanschauung nachzuweisen. Das Griechenthum hatte den Höhepunkt seiner Kulturentwicklung bereits überschritten, als auch im Judenthum sich der Drang zu regen begann, seinen Rundgang durch die Welt anzutreten und die ihm von der Vorsehung zuertheilte Kulturaufgabe ihrer Erfüllung entgegenzuführen. Dass es den ersten Schritt auf dieser ihm bisher ungewohnten Bahn nicht ohne fremde Unterstützung unternahm, hat nicht gehindert, dass es später, als es erst gelernt hatte, auf eigenen Füssen zu stehen, die Krücken von sich warf und durch sein rüstiges Ausschreiten die Welt in Staunen setzte. Aus der vorübergehenden Vermählung des jüdischen Geistes mit dem Geiste des späteren Hellenenthums ist aber als Frucht die jüdisch-alexandrinische Philosophie hervorgegangen.

Man hat geglaubt — mit welchem Rechte, lassen wir dahin gestellt sein — die ersten Anfänge dieser Philosophie bis in die unter dem Namen der Septuaginta bekannte griechische Uebersetzung der heiligen Schrift verfolgen zu können. Für den Zweck unserer Darstellung aber genügt es, wenn wir uns an den vornehmsten Vertreter dieser Richtung halten. Ihre höchste Ausbildung hat die jüdisch-alexandrinische Philosophie aber durch Philo erhalten, in dessen Werken uns ein ebenso reich gegliedertes wie sorgfältig ausgeführtes Gedankensystem vorliegt, von einem Manne entworfen, dem man nicht nur wegen des Wohllauts seiner Sprache, sondern auch wegen des Tiefsinns

seiner Gedanken eine gewisse Geistesverwandtschaft mit dem genialsten Philosophen des klassischen Alterthums, mit Plato, zugestanden hat. Wir können uns in dieser Darstellung, die sich darauf beschränken muss, die wesentlichsten Entwicklungsmomente der philosophischen Forschung innerhalb des Judenthums in flüchtigen Zügen vorüberzuführen, nicht an die schwierige Aufgabe heranwagen, dem Leser eine auch nur andeutende Charakteristik jener merkwürdigen Geistesschöpfung zu geben. Es genüge, die Grundtendenz der philonischen Schriften und der jüdisch-alexandrinischen Philosophie überhaupt hervorzuheben, und diese besteht wesentlich in dem Streben, die aus dem Judenthum hervorgegangenen Religionsanschauungen vor dem Forum der griechischen Philosophie zu rechtfertigen. Auch diejenigen, die sich in diesen Kreisen mit vollem Bewusstsein zu den Grundlehren des Judenthums bekannten, waren von einer so tiefen Bewunderung für die Schöpfungen des griechischen Geistes erfüllt, dass der Wunsch, die jüdische Weltanschauung mit den Ergebnissen der griechischen Philosophie in Einklang zu bringen, für sie gleichsam zu einem religiösen Bedürfniss geworden war. Eine solche Aufgabe konnte aber freilich nicht durchgeführt werden, ohne dem Judenthum nach mancher Richtung hin einen harten Zwang aufzuerlegen. Die Aussprüche und Erzählungen der heiligen Schrift mussten sich gar vielfach eine gewaltsame Umbiegung ihres Wortsinns, die jüdischen Religionsanschauungen eine Unterschiebung fremder oder geradezu entgegengesetzter Vorstellungen gefallen lassen, um ihre Uebereinstimmung mit den Lehren der griechischen Philosophie zu erweisen. Allein ohne Zweifel sind trotzdem die Urheber dieser Schule an ihr Unternehmen in dem besten Glauben an die Wahrhaftigkeit und innere Berechtigung desselben gegangen. Von der Möglichkeit und Nothwendigkeit eines Ausgleichs im Innersten durchdrungen, trugen sie kein Bedenken, durch Anwendung gewisser exegetischer Kunstgriffe entweder die Grundgedanken des Judenthums in die griechische Literatur hineinzulesen, oder, was noch häufiger geschah, die Gedanken der griechischen Philosophen aus den jüdischen Religionsurkunden herauszulesen. Die Uebereinstimmung der grundlegenden Gedanken der griechischen Philosophie mit den Vorstellungen des jüdischen Offenbarungsglaubens sollte ja auch keine zufällige sein, sondern in einer bewussten Entlehnung der Lehren des Judenthums Seitens der Urheber jener philosophischen Systeme ihre Erklärung finden. Je fester in den Gemüthern die Ueberzeugung wurzelte, dass der Monotheismus des Judenthums aus dem Urquell göttlicher

Offenbarung geflossen sei, dass der Menschengeist, auf sich selber angewiesen, diese höchste aller Wahrheiten niemals hätte erfassen können, desto begreiflicher war es, dass auch die Annäherung an den monotheistischen Gottesgedanken, wie sie die späteren Systeme der griechischen Philosophie aufweisen, nicht als das Ergebniss einer selbständig vollzogenen Entwicklung, sondern als eine Entlehnung aus der Offenbarungslehre des Judenthums musste angesehen werden. Warum aber sollte die Entlehnung aus dem Judenthum sich auf diesen einen Punkt beschränkt und nicht vielmehr auf noch andere Bestandtheile der griechischen Philosophie sich erstreckt haben? Bei der hohen Schätzung, deren sich die griechische Literatur in dem Kreise der alexandrinischen Juden erfreute, war der Reiz, immer weitere Spuren derartiger Entlehnungen aus dem Judenthum aufzudecken, natürlich um so grösser, und so kam der einmal nach dieser Richtung hin angeregte Eifer nicht früher zur Ruhe, als bis man endlich glaubte, die Grundelemente der gesammten damals herrschenden philosophischen Weltanschauung im Judenthum aufgefunden zu haben. Eine zu diesem Zwecke vorzüglich geeignete Handhabe aber war den Alexandrinern geboten in der neuen Methode der Schriftforschung, welche damals in den Lehrhäusern Palästina's mit grossem Eifer gepflegt wurde und die darin bestand, mit Hülfe gewisser sanktionirter Interpretationsregeln dem Wort der Schrift die mannigfachsten Deutungen zu entlocken, um auf diese Weise dem entweder von Alters her überlieferten oder erst jüngst hinzu gekommenen Halachastoff durch Anlehnung an die Schrift eine höhere Autorität zu verleihen. Wie Zacharias Frankel in seinen auch auf diesem Gebiete grundlegenden Untersuchungen nachgewiesen hat, war nämlich diese Methode der palästinensischen Schriftforschung zum Theil auch bei den Alexandrinern in Aufnahme gekommen [1]) und so war denselben durch die Uebertragung eines auf dem Gebiete der Halacha als verbindlich anerkannten Verfahrens auf die zu philosophischen Zwecken unternommene Schriftforschung die Möglichkeit gewährt, den Religionsurkunden Deutungen abzugewinnen, die man sich sicherlich gescheut hätte, ihnen mit Bewusstsein unterzuschieben. — So war denn der erste Versuch gemacht, das Religionssystem des Judenthums zu einer philosophischen Weltanschauung zu erweitern, das Judenthum war zum ersten Mal in die Entwicklungsgeschichte

---

[1]) Vgl. Ueber den Einfluss der palästinensischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik (Leipzig 1851) S. 191. Ueber palästinische und alexandrinische Schriftforschung (Breslau 1854) S. 40 Anmerk. 9.

der Philosophie eingetreten. Dass dieser erste Versuch sich nicht als besonders erfolgreich erwiesen hat, ist aber dem Umstande zuzuschreiben, dass das Judenthum, anstatt der Philosophie gegenüber seine Selbständigkeit zu behaupten und dieselbe durch die Zuführung seines originellen Denkstoffes zu befruchten, sich vielmehr in allzu willfähriger Unterordnung eine ihm fremde Weltanschauung hatte aufpfropfen lassen. Das Judenthum hatte bei diesem ersten Versuche seine eigene Originalität zu wenig geltend gemacht, und so ist es gekommen, dass es damals nicht denjenigen Einfluss gewonnen hat, den es durch seinen Eintritt in die philosophische Bewegung auf dieselbe hätte üben können.

Noch viel geringer als auf die Entwicklung der Philosophie blieb der Einfluss der jüdisch-alexandrinischen Philosophen auf die Geistesentwicklung innerhalb des Judenthums selbst. In flüchtigem Liebesrausche hatte das Judenthum sich einst dem Griechenthume hingegeben, ohne von diesem in seiner Gleichberechtigung anerkannt zu werden. Die jüdisch-alexandrinische Philosophie war gleichsam als ein Kind der Liebe aus einer Vereinigung hervorgegangen, die, weil ohne innere Uebereinstimmung geschlossen, nachdem der Rausch verflogen war, kaum die Flitterwochen überdauerte. Darum hat die jüdisch-alexandrinische Philosophie weder zur Zeit ihrer Entstehung noch in irgendeiner späteren Periode die Bedeutung eines in der Entwicklung des Judenthums irgendwie mitbestimmenden Faktors erlangt. Mag immerhin, wie Freudenthal nachzuweisen unternommen hat,[1]) die weitschichtige talmudische Literatur auch einzelne versprengte Elemente des Alexandrinismus in sich aufgenommen haben; auf die Gesammtrichtung des jüdischen Geisteslebens sind dieselben aber sicherlich ohne nachhaltigen Einfluss geblieben. Nicht einmal die Wirkung hat die jüdisch-alexandrinische Philosophie geübt, dass sie dem philosophischen Forschungstrieb innerhalb des Judenthums eine mehr als vorübergehende Anregung gewährt hätte. Will man die Spuren des jüdischen Alexandrinismus verfolgen, so kann man dieselben allenfalls noch in den letzten Ausläufern der griechischen Philosophie entdecken, die Literatur des Urchristenthums lässt sie deutlich hervortreten; im Judenthum aber haben sich dieselben sogleich wieder verwischt und sind auch niemals mehr zum Vorschein gekommen.

---

[1]) Hellenistische Studien I. Heft (Breslau 1874) S. 68 fgg.; vgl. auch M. Joël, Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts (Breslau und Leipzig 1880) S. 114 fgg.

Die jüdisch-alexandinische Philosophie war auch ihrem ganzen Wesen nach nicht geeignet, innerhalb des Judenthums eine mehr als ephemere Bedeutung zu erlangen. Die in derselben eingeschlagene Geistesrichtung hätte nämlich in konsequenter Fortentwicklung zu einer völligen Loslösung von dem Boden des positiven Judenthums, zu einer nebelhaften Verflüchtigung der jüdischen Religionslehren führen müssen. Eine organische Verbindung zweier von so heterogenen Grundbegriffen ausgehenden Weltanschauungen, wie die des Judenthums und des Hellenismus, hätte ja überhaupt niemals gelingen können; immer würde die eine nach dem Uebergewicht über die andere gestrebt und dieselbe zuletzt entweder gänzlich verdrängt oder wenigstens, soweit wie möglich, sich selber assimilirt haben. Nun aber befand sich die griechische Philosophie in ihrer klassischen Vollendung und der allseitigen Durchbildung ihrer Begriffe dem noch aller philosophischen Schulung entbehrenden Judenthum gegenüber damals so sehr im Vortheil, dass über den Ausgang eines solchen Entwicklungsprocesses kaum noch ein Zweifel walten konnte. Der Lehrinhalt des Judenthums hatte zu jener Zeit noch lange nicht die straffe gedankliche Fassung, die begriffliche Bestimmtheit erlangt, um sich mit irgendwelcher Aussicht auf Erfolg mit einem Gegner messen zu können, dem die spielende Gewandtheit im Gebrauch einer glänzend ausgebildeten Dialektik gerade in einem Kampf um allgemeine Begriffe eine unvergleichliche Ueberlegenheit verleihen musste. Die systematische Erforschung der jüdischen Religionsquellen, die genaue Fixirung der in der biblischen Literatur enthaltenen Religionsanschauungen stand damals noch in ihren ersten Anfängen; sie hatte noch einen weiten Weg zurückzulegen, bis sich aus ihren Ergebnissen eine spezifisch jüdische Weltanschauung mit solcher Bestimmtheit herausgebildet hatte, dass dieselbe eine unverrückbare Grundlage für die philosophische Spekulation hätte bieten und dem Eindringen einer fremden Weltanschauung siegreichen Widerstand hätte leisten können. Hatte dieser Mangel an einer festen Umgrenzung der jüdischen Religionsbegriffe sich doch bereits bei Philo in verhängnissvollster Weise geltend gemacht und zu einer Umdeutung biblischer Anschauungen in griechische Philosopheme, zu einer Vermischung des Judenthums mit griechischen Lehrmeinungen geführt, die bei fortschreitender Entwicklung die Besonderheit des Judenthums aufheben und dessen unveräusserliche Grundlagen in gefahrvolles Schwanken bringen musste.

War somit die jüdisch-alexandrinische Philosophie einer Fortbildung auf dem Boden des Judenthums schon an sich

kaum fähig, so trat noch die Ungunst der allgemeinen politischen Verhältnisse hinzu, um jede etwa vorhandene Neigung zu philosophischer Spekulation niederzuhalten. Die politische Erregung, die sich in jenen Tagen an allen Orten, sowohl in ihrem Heimathlande wie in den angrenzenden Nachbarländern, besonders aber in Alexandria der Juden bemächtigt hatte, die den Römerkämpfen vorausgehende tiefe Beunruhigung der Gemüther und endlich der wirkliche Eintritt des letzten Entscheidungskampfes waren nicht geeignet, die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen philosophischen Bestrebungen zuzuwenden. Selbst die für philosophische Forschungen vielleicht nicht unempfänglichen Geister wurden durch die Schrecken der Zeit aus ihrer Zurückgezogenheit und aus der Versenkung in theoretische Betrachtungen aufgerüttelt, um ihre Kräfte den praktischen Bedürfnissen und Aufgaben der Gegenwart zu widmen. Später aber verlieh die innere Umwälzung und Erschütterung, welche durch den Untergang des jüdischen Staates hervorgerufen und selbst von den in den entferntesten Ländern wohnenden Juden auf das Tiefste empfunden wurde, der Entwicklung des jüdischen Geistes erst recht eine durchaus veränderte Richtung. Nunmehr war in den Vordergrund des jüdischen Geisteslebens eine Aufgabe ganz anderer Art getreten, es galt, für das von Staat und Tempel losgelöste Judenthum gleichsam eine neue Form der Existenz zu finden, auch unter den veränderten Verhältnissen, ohne den früheren Mittelpunkt für das politische und religiöse Leben, die Einheit des gemeinsamen Bekenntnisses zu wahren, auf der durch die Schrift gegebenen Grundlage bindende Normen für das Leben zu entwickeln, um durch dieselben den weit und breit versprengten Bekennern des Judenthums die Autorität des untergegangenen jerusalemischen Lehrkörpers entbehrlich zu machen. In noch weit höherem Maasse als bisher bildete jetzt das Gesetzesstudium, die halachische Auslegung der Schrift den Mittelpunkt aller geistigen Interessen; es nahm allmälig die spezifisch religionsgesetzliche Forschung auch an Umfang und Bedeutung so sehr zu, dass die von ihr angezogenen Kräfte über diesen Kreis hinaus kaum noch zu s e l b s t ä n d i g e r Geistesthätigkeit gelangen konnten. Allerdings hatte diese Beschränkung auf das Gesetzesstudium trotzdem nicht gerade eine Verengung des geistigen Gesichtskreises zur Folge, weil eine tiefere Erforschung des a l l e Seiten des menschlichen Lebens umfassenden Religionsgesetzes nicht möglich war, ohne die verschiedenen wissenschaftlichen Discipline in den Bereich ihrer Erörterung zu ziehen. Auch hat die religiöse Forschung jener Zeit durch die Diskussion der im eigentlichen Sinne r e l i g i ö s e n, d. i. der metaphysischen

und ethischen Anschauungen der Schrift selbstverständlich auch auf die gedankliche Entwicklung des Judenthums und auf die tiefere Erkenntniss des jüdischen Geistes nach mancher Richtung hin einen fördernden Einfluss ausgeübt. Ein nicht unbeträchtlicher Theil der talmudischen Literatur, die Agada musste sogar, da sie sich die homiletisch-erbauliche Erklärung der Schrift zur Aufgabe macht, schon dieser Grundtendenz nach vorzugsweise den gedanklichen und ethischen Inhalt des Judenthums zur Darstellung bringen. Und so liesse sich auch eine grosse Anzahl tiefsinnigster Aussprüche nachweisen, die in der den Lehrern des Talmuds eigenthümlichen knappen und gedrungenen Weise den Geist der jüdischen Lehre und die aus ihr abgeleitete Lebensanschauung, die Grundgedanken des jüdischen Glaubens und dessen charakteristische Merkmale auf das Treffendste kennzeichnen. Die spätere jüdische Religionsphilosophie hat daher der talmudischen Literatur auch manchen werthvollen Baustein entlehnt, den sie nicht selten ziemlich unverändert dem neuzuerrichtenden Gebäude einfügen konnte; den leisen Andeutungen talmudischer Sentenzen nachgehend, ist sie zuweilen auf Gedanken gestossen, die sich als überaus bedeutungsvoll für die wissenschaftliche Erkenntniss des Judenthums erwiesen. Allein eine mit Bewusstsein unternommene kritische Erforschung der Religionslehren des Judenthums, eine aus rein theoretischem Interesse hervorgegangene Blosslegung der Wurzeln, aus denen die jüdische Welt- und Lebensanschauung hervorgewachsen ist, ein auf sorgfältiger Prüfung des vorhandenen Materials gegründeter, systematischer Aufbau der jüdischen Gedankenwelt lag ausserhalb der Ziele, welche die talmudische Literatur sich gesteckt hatte. Sie hat, wie bereits bemerkt, den philosophischen Denkern einer späteren Zeit nach vielen Seiten hin die dankenswertheste Anregung gegeben; ein ausgebildetes System jüdischer Religionsphilosophie wird man jedoch in ihr vergebens suchen.

Der Ausbau der Halacha hatte Jahrhunderte hindurch alle schöpferischen Kräfte innerhalb des Judenthums für sich in Anspruch genommen. Die während dieses langen Zeitraums in den Lehrhäusern Palästina's und Babylons ununterbrochen geführten mündlichen Diskussionen hatten die Ausbildung einer haarscharfen Dialektik gefördert, die der Entwicklung einer ebenso umfassenden wie in ihrer Art mustergiltigen Jurisprudenz vortrefflich zu Statten kam. Allein unter allen Wissenschaften ist die Jurisprudenz vielleicht diejenige, die am Wenigsten geeignet erscheint, die Neigung und Fähigkeit zu freier Spekulation oder zu eigentlich philosophischer Gedanken-

arbeit im menschlichen Geiste anzuregen. Von den verschiedensten Seiten her sind der Philosophie im Laufe der Zeiten ihre Mitarbeiter zugeströmt; unter den Schöpfern hervorragender philosophischer Systeme giebt es nicht wenige, die, von der Beschäftigung mit ihrer Spezialwissenschaft ausgehend, durch einen ihnen innewohnenden tieferen Forschungstrieb auf die Philosophie als auf diejenige Wissenschaft geführt worden sind, deren Beruf es ist, die Einzelwissenschaften in ihren tiefsten Wurzeln zu erfassen, zu den letzten und höchsten Problemen aller Wissenschaften aufzusteigen und für dieselben diejenige Lösung zu finden, welche den einzelnen Wissenschaften in ihrer Isolirtheit unerreichbar bleiben muss. Die Geschichte der Philosophie hat hingegen kaum ein Beispiel aufzuweisen, dass ein namhafter Vertreter der Jurisprudenz von der Beschäftigung mit seiner Fachwissenschaft den Uebergang zu origineller philosophischer Forschung gefunden hätte. Ja, sogar auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft selbst sind die spekulativen Disciplin, wie Naturrecht und Rechtsphilosophie, vorzugsweise nicht sowohl von Juristen als von Philosophen angebaut worden. Diese Thatsache, für die sich eine in dem Wesen der Jurisprudenz begründete psychologische Erklärung unschwer geben lässt, wird es uns um so begreiflicher erscheinen lassen, dass in den Jahrhunderten, wo die talmudische Jurisprudenz zur höchsten Ausbildung gelangte, selbständige philosophische Bestrebungen innerhalb des Judenthums nicht zum Vorschein kamen.

Mit dem Abschluss des Talmuds aber war in dem jüdischen Geistesleben eine Zeit andauernder Erschlaffung eingetreten. Der Vollendung jenes monumentalen Werkes, das die Geistesarbeit vieler Generationen in sich schliesst, war eine Abspannung gefolgt, die uns während der nächsten Jahrhunderte jede energische Thätigkeit auf irgendwelchem Gebiete geistigen Schaffens überhaupt vermissen lässt. Selbst auf dem Gebiete der halachischen Forschung hat jene Zeit nur wenige hervorragende Leistungen aufzuweisen. Die gesammte literarische Thätigkeit während der ersten Jahrhunderte des babylonischen Gaonats beschränkt sich, so weit unsere Kunde reicht, auf zwei oder drei talmudische Kompendien (Scheeltot, Halachot gedolot, Halachot kezubot), auf vereinzelte für den Kultus bestimmte dichterische Versuche, auf einige Gebetordnungen und auf eine Anzahl von Gutachten, die entweder der Erklärung schwieriger Talmudstellen oder der Entscheidung juristischer und ritueller Fragen gewidmet sind.

Aus diesem Zustand geistiger Stagnation wurde das Judenthum aufgerüttelt durch den heftigen Kampf, der um die Hälfte des achten Jahrhunderts in seiner Mitte entbrannte. Hatten die

vorangegangenen Geschlechter geglaubt, auf dem Boden einer vermeintlich schon seit langer Zeit zu endgiltigem Abschluss gelangten Tradition gemächlich ausruhen zu können, und demgemäss auf jedes Streben nach einer organischen Fortentwicklung des Judenthums Verzicht geleistet, so ward jetzt dieser Boden durch die kühnen und rücksichtslosen Angriffe eines aus dem Schoosse des Judenthums selbst hervorgegangenen Gegners auf das Tiefste unterwühlt. So musste denn die religiöse Forschung wieder mit erneutem Eifer aufgenommen, die so lange unangefochtene Autorität der Traditionslehre musste in ihrer inneren Berechtigung nachgewiesen und den erhobenen Zweifeln gegenüber durch Vernunftgründe gestützt werden.

Der dem talmudischen Judenthum durch das Auftreten des Karaeismus aufgezwungene Kampf hat auf die Kräftigung und Entwicklung des jüdischen Geisteslebens den wohlthätigsten Einfluss ausgeübt. Um der wachsenden Kühnheit des Gegners die Spitze bieten zu können, mussten die ausgetretenen Geleise der vorangegangenen Entwicklung verlassen und nach mancher Richtung hin neue Bahnen eingeschlagen werden. Die in dieser kampferfüllten Zeit zur geistigen Führerschaft berufenen Männer sahen sich genöthigt, der Kampfesweise des Gegners mit aufmerksamen Blicken zu folgen und den Gebrauch der neuerfundenen Waffen, durch deren geschickte Handhabung jener bereits vielfache Erfolge errungen hatte, sich gleichfalls anzueignen.

Der Karaeismus hatte, indem er die Verbindlichkeit der sogenannten mündlichen Lehre, d. i. der traditionellen Schriftauslegung bestritt, als Fundament seiner eigenen Lehre den Grundsatz aufgestellt: die heilige Schrift sei als die einzige Offenbarungsquelle und als die für das religiöse Leben allein maassgebende Norm zu betrachten. War mithin der Karaeismus sowohl für die Begründung seines gegnerischen Standpunkts wie für die Aufführung eines demselben entsprechenden religiösen Lehrgebäudes auf die Schrift allein angewiesen, so konnte er auch nicht umhin, der tieferen Erforschung derselben ein ernsteres Studium zuzuwenden und sich zu diesem Behufe eine über den bisherigen ziemlich weit zurückgebliebenen Standpunkt hinausgehende Kenntniss der hebräischen Sprache anzueignen. Es tritt uns hier dieselbe Entwicklung entgegen, die sich sieben Jahrhunderte später auch in der christlichen Kirche vollzieht, als nämlich die Urheber der Reformation in dem Streben, sich von der kirchlichen Tradition unabhängig zu machen, zu einer gründlicheren Beschäftigung mit dem Bibelworte getrieben wurden. Und wie dort

die im Kreise der Reformatoren eifrig gepflegte Bibelforschung als Reaktion einen Aufschwung der biblischen Studien auch in der päpstlichen Kirche zur Folge hatte, so sehen wir auch hier, wie das mit grösserem Eifer aufgenommene Studium der heiligen Schrift sich von den karaeischen Gelehrten mit der Zeit auch auf die Vertreter des talmudischen Judenthums übertrug. Während in der Blüthezeit der talmudischen Forschung das Studium der heiligen Schrift nur nebenher, vornämlich zu halachischen oder agadisch-homiletischen Zwecken war betrieben worden, wurde jetzt, nachdem die grundlegende Bedeutung der Schrift auf's Neue zur Geltung gekommen war, die Bibelforschung wieder als ein selbständiger Zweig der Religionswissenschaft anerkannt. Man war nunmehr in beiden Lagern gleichmässig bemüht, sich auch in den gedanklichen Inhalt der biblischen Schriften zu vertiefen und die dadurch gewonnenen Ergebnisse unmittelbar in das religiöse Bewusstsein mit aufzunehmen.

Der Karaeismus hatte aber auch über den eigenen Kreis hinaus sich nach einem Bundesgenossen in seinem Kampfe gegen das talmudische Judenthum umgethan und er hatte geglaubt, einen solchen in der unter den damaligen arabischen Theologen weitverbreiteten Philosophie der Mutazila gefunden zu haben. Als der Karaeismus nämlich im weiteren Verlauf seiner Entwicklung immer dringender das Bedürfniss nach einem gedanklichen Aufbau seines Religionssystems empfand, da bot sich ihm zu diesem Zwecke wie von selber die mutazilitische Philosophie dar, deren Lehrmeinungen wegen ihrer geringeren Abhängigkeit vom Koran zu einer Vereinigung mit den Anschauungen der Schrift als ganz besonders geeignet erscheinen mussten. In dem Maasse aber, als die karaeische Literatur an Umfang und Bedeutung und das Lehrsystem des Karaeismus an äusserer Abrundung und innerer Geschlossenheit gewann, nahmen auch die gegen das talmudische Judenthum gerichteten Angriffe an Wucht und Gefährlichkeit zu. Es stellte sich daher immer mehr und mehr die unabweisbare Nothwendigkeit heraus, diesen Angriffen gegenüber auch den Standpunkt des talmudischen Judenthums in rationeller Weise zu begründen und durch eine zusammenhängende Darstellung der jüdischen Religionslehren gewissermassen über den eigenen Glaubensbestand zur Klarheit zu gelangen. Im Uebrigen hatten auch die Anhänger des talmudischen Judenthums sich dem Einfluss der damals so eifrig diskutirten mutazilitischen Philosophie nicht ganz entziehen können, so dass an das Judenthum auch von dieser Seite her die Aufforderung herantrat, eine Musterung über die Grundlehren seines Glaubens anzustellen und dieselben nach ihrem Einklang

oder Widerspruch mit der herrschenden Zeitphilosophie zu prüfen. Wie einstmals aus dem Streben, den Standpunkt des Judenthums gegenüber dem Ideenkreis und der Weltanschauung des Hellenismus zu fixiren, die jüdisch-alexandrinische Philosophie hervorgegangen war, so hatte jetzt die arabische Philosophie sich zu einer solchen Bedeutung emporgeschwungen, dass das Judenthum einer gründlichen Auseinandersetzung mit dieser die Anschauungen der Zeit beherrschenden Geistesrichtung nicht länger aus dem Wege gehen konnte.

Zu diesen beiden Faktoren, der Herausforderung durch den Karaeismus und dem Einfluss der mutazilitischen Philosophie, kam aber noch ein dritter hinzu, der geeignet war, den Sinn für philosophische Bestrebungen auch in jüdischen Kreisen auf's Neue anzuregen. Wie im Zeitalter der Kirchenreformation die Wiederbelebung des klassischen Alterthums eine neue Entwicklungsperiode auch für die Philosophie herbeiführte, so war auch zu jener Zeit durch die damals in weiterem Umfange erfolgte Uebersetzung der Schriften des Plato, des Aristoteles und deren Kommentatoren der Philosophie der Araber eine Anregung geboten worden, die einen völligen Umschwung in der wissenschaftlichen Denk- und Forschungsweise in ihrem Gefolge hatte. Die Literaturgeschichte freilich weiss von dieser Bewegung nur wenig oder gar Nichts zu berichten. Sie pflegt ja überhaupt der Nachwelt gewöhnlich nur die reifsten Produkte aus jeder Entwicklungsperiode, d. h. diejenigen Schriftwerke zu überliefern, in denen die neueingeschlagene Entwicklung bereits eine feste Gestalt erlangt hat und die leitenden Ideen ihren Inhalt in scharfen Zügen ausgeprägt haben. Dagegen bleiben die Uebergangsperioden, die von einer früheren in sich abgeschlossenen Entwicklung zu einer neuen erst im Werden begriffenen überleiten, die Kämpfe und Geburtswehen, durch die eine neue Erscheinung sich in's Dasein ringt und zu allmäliger Anerkennung hindurcharbeitet, fast überall in tiefes Dunkel gehüllt. Und doch bieten dem Forscher gerade diese Uebergangsperioden oft das höchste Interesse, indem sie ihm einen Einblick in die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Geistes gewähren; sie zeigen ihm das später zu festen Formen Erstarrte in dem noch flüssigen Zustand des Werdens und Entstehens, lassen ihn noch ganz deutlich die Strömungen und Gegenströmungen erkennen, in denen Altes und Neues auf das Heftigste aneinanderstossen, bis endlich der sich stetig erweiternde Strom der neuen Entwicklung das Alte überwunden und, so weit es noch lebensfähig war, in sich mitaufgenommen und in seinen eigenen Lauf gezwungen hat. Der Vermittlung der jüdischen

Philosophie ist es zu danken, wenn derjenige Abschnitt der arabischen Philosophie, in welchem sich der Uebergang von der Philosophie der Mutazila zu der neueren Entwicklung der arabisch-aristotelischen Philosophie vollzieht, für unsere geschichtliche Kenntniss nicht ganz verloren gegangen ist. Das Werk, welches die Entwicklung der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters einleitet, Saadia's Buch „der Religionslehren und Vernunftansichten" oder vom „Glauben und Wissen" ist es, das uns ein treues Spiegelbild von der in jener Zeit auf dem Gebiete der Philosophie herrschenden Bewegung aufbewahrt hat und das darum, was bisher noch kaum gewürdigt worden ist, als eine unschätzbare Quelle auch für die Kenntniss der Geschichte der arabischen Philosophie angesehen werden muss. [1])

Es war eine der bedeutsamsten und folgenreichsten Thaten, welche die Geistesgeschichte des Judenthums aufzuweisen hat, als der Gaon Saadia ben Joseph al-Fayyoumi [2]) sich

---

[1]) Nach der Ansicht Kaufmann's (Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie. Gotha 1877. S. 78 fgg.) soll Saadia bei der Veröffentlichung seines Buches sogar „die klarbewusste Absicht" vorgeschwebt haben, sein Werk auch bei den Arabern bekannt werden zu lassen. Wenn Kaufmann diese Behauptung aber vornämlich darauf stützt, dass Saadia sich in diesem Werke jeder Polemik gegen den Islam grundsätzlich zu enthalten scheine, so habe ich das Unzutreffende dieser Beweisführung schon an einem anderen Orte nachgewiesen (vgl. meine Schrift: Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo, Göttingen 1879. S. 127 Anmerk. 2 und meine Abhandlung: Die Bibelkritik des Chiwi Albalchi in Frankel-Grätz's Monatsschrift 1879. S. 298 Anmerk. 1). An der von Kaufmann für seine Ansicht angeführten Hauptstelle (III, 68 ed. Slucky) polemisirt Saadia, wie wir nachgewiesen haben, gerade ganz entschieden gegen den Islam. Dass aber Saadia die Beschuldigungen der Araber in Betreff der „Verähnlichung" Gottes Seitens der Juden nicht bekämpft (Kaufmann a. a. O. S. 81), das kann einfach daran liegen, dass ihm diese Beschuldigungen noch gar nicht vorgelegen haben, denn die von Kaufmann angeführten Belegstellen gehören sämmtlich der Zeit nach Saadia an. Die wissenschaftliche Theologie der Araber, insofern sie im Kalam enthalten war, wird hingegen von Saadia in der eingehendsten Weise berücksichtigt. Dass er dieselbe nicht mit der Heftigkeit wie die christliche Theologie bekämpft, hat schon Geiger ganz richtig damit erklärt (Wissenschaftliche Zeitschrift II, 192): „dass Saadia's Hauptkampf gegen Glaubensmeinungen gerichtet ist, in denen die Muhamedaner, abgesehen von dem Prophetenthum Muhamed's, sich fast nicht unterscheiden, während die Christen Grundabweichungen haben".

[2]) Saadia ist im Jahre 892 n. in Fayyoum in Oberägypten geboren und wurde im Jahre 928 von dem Exilarchen David b. Sackaï als Gaon (Lehroberhaupt) an die Hochschule von Sura berufen. Schon zwei Jahre darauf gerieth er aber mit dem Exilarchen in Streit, weil er sich geweigert hatte, einen von diesem ergangenen, von ihm nicht gebilligten Rechtsspruch gutzuheissen, und musste, von dem Exilarchen für abgesetzt erklärt, ent-

der an das Judenthum von den verschiedensten Seiten herantretenden Aufgabe unterzog und den ersten Versuch machte, ein philosophisches Lehrgebäude aufzuführen, das einerseits den Gedankeninhalt des Judenthums in philosophischer Fassung darstellen und mit den als gesichert betrachteten Ergebnissen der herrschenden Zeitphilosophie in Einklang setzen, andererseits aber auch den Standpunkt des Judenthums in seiner Reinheit wahren und gegenüber den in verwirrender Mannigfaltigkeit auftretenden Tagesmeinungen in selbstbewusster Weise zur Geltung bringen sollte. Saadia, dessen schriftstellerische Individualität ihrem innersten Wesen nach zur Polemik angelegt ist, darf in der That als der berufenste Vertreter des jüdischen Gedankens angesehen werden in einer Zeit, in der das Judenthum nach den verschiedensten Richtungen hin gleichsam zum Kampf herausgefordert wurde und sich der Angriffe auf seine Selbständigkeit nach allen Seiten hin zu erwehren hatte. Die von ihm unternommene philosophische Begründung der Religionslehren des Judenthums führte Saadia nicht nur zu einer Auseinandersetzung mit der christlichen und mit der mutazilitischen Theologie, nicht nur die orientalischen Systeme, wie der Dualismus der Perser, die Lehren der Brahmanen u. A., mussten von ihm in den Kreis der Erörterung gezogen werden; auch die griechi-

---

flichen und sieben Jahre lang in einem heimlichen Versteck zubringen. Nach erfolgter Versöhnung mit dem Exilarchen von diesem wieder in sein Amt eingesetzt, bekleidete Saadia dasselbe noch fünf Jahre und starb im Jahre 942. Den hier angegebenen und allgemein angenommenen Daten stehen andere durch den karaeischen Gelehrten Abraham Firkowitsch bekannt gewordene gegenüber, nach denen Saadia u. A. schon im Jahre 883 n. eines seiner Werke, das Agron, zu schreiben sollte angefangen haben; es ist jedoch zweifellos, dass diese Daten, wenn nicht als gefälscht, so doch wenigstens als korrumpirt anzusehen sind (vgl. Geiger, Jüdische Zeitschrift IX. 234; X, 258: XI, 197). Saadia hat eine grosse Anzahl von Schriften des verschiedensten Inhalts verfasst: eine arabische Uebersetzung und Erklärung der h. Schrift, grammatische und lexikalische Werke, talmudische Abhandlungen, eine Uebersetzung der Mischna in's Arabische mit einem Kommentar, eine Einleitung in den Talmud, eine Gebetordnung, gottesdienstliche Poësieen, zahlreiche Streitschriften (gegen Karäer, Chiwi u. A.), einen philosophischen Kommentar zum Sepher Jezirah und endlich sein philosophisches Hauptwerk. UeberLeben und Schriften Saadia's sind von neueren Darstellungen besonders hervorzuheben: S. L. Rapoport's grundlegende Biographie in der (hebr.) Zeitschrift Bickure ha-ittim Jahrg. 1828 S. 20—37; Munk, Notice sur R. Saadia Gaon (Auszug aus dem IX. Bande der Cahen'schen Bibel). Paris 1838; derselbe, Additions à la Notice sur R. Saadia Gaon (Am Schluss des Comment. de R. Tanhoum sur Habakouk) Paris 1843; Geiger, Wissenschaftliche Zeitschrift Band V, S. 261 fgg.; Dukes (Ewald und Dukes), Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung und Spracherklärung des Alten Testaments Stuttgart 1844. Band II, S. 11 fgg.; Steinschneider, Katalog der Bodlejana col. 2157 seq.; Grätz, Geschichte der Juden B. V, S. 302 fgg. und Note 20.

sche Philosophie beinahe in ihrem gesammten Umfange, selbst hinauf bis in die Systeme der alten jonischen Naturphilosophen, musste von ihm berücksichtigt werden, wenn er das Judenthum vor jeder Erschütterung seiner Grundlagen sicher stellen wollte. Als zur Zeit der Renaissance die gewissermassen neuentdeckte Literatur des klassischen Alterthums die Geister berauschte, gab der überwältigende Eindruck derselben sich unter Anderem auch darin kund, dass die alten Philosophen so angesehen wurden, als gehörten sie der unmittelbaren Gegenwart an; die Systeme des Plato, des Epikur, der Stoïker wurden damals nicht etwa nur in ihrer historischen Bedeutung anerkannt, sondern sie fingen an, auf's Neue Schule zu machen, und wurden von vielen Gelehrten jener Zeit geradezu als der Ausdruck ihrer eigenen philosophischen Ueberzeugung gefeiert. Eine ähnliche Wirkung übte auf die Zeitgenossen Saadia's die erneuerte Bekanntschaft mit den griechischen Philosophen; die verschiedensten Systeme, nicht nur das des Plato, sondern sogar das eines Thales oder Anaximenes, fanden in jüdischen Kreisen gläubige Anhänger. [1]) Die Reproduktion der philosophischen Systeme des Alterthums war mit dem für das gesammte Mittelalter, auch für das orientalische, charakteristischen Mangel an jedem historischen Sinn unternommen worden und hatte, wie Saadia beklagt, in den Köpfen vieler seiner Zeitgenossen die heilloseste Verwirrung angerichtet, da die verschiedenen, sich gegenseitig ausschliessenden und nur als einzelne Glieder eines geschichtlichen Entwicklungsprocesses zu begreifenden Systeme von den Gelehrten jener Zeit als eben so viele nebeneinander bestehende und gleichberechtigte Welterklärungen angesehen wurden. Diese und andere Ursachen hatten die Wirkung, dass die Einen in ein fortwährendes Schwanken ihrer Ueberzeugung geriethen, dass sie unaufhörlich ihren Standpunkt wechselten, sich bald zu diesem und bald zu jenem System bekannten [2]) und dass die Anderen, vielleicht unter Berufung auf die Verschiedenheit der philosophischen Systeme, jeden positiven

---

[1]) I, 23 (wir citiren durchweg nach der Slucky'schen Ausgabe); והגיעני כי יש אנשים מיעטרי חשבו כי חעתק שאגר בי חבחים (Spr. 8, 22) ה' קנני ראשית דרכו וגו' ושאר חפרשה הוא ענין אצה חרחתים (Platoniker); das. 30: וגו שרחפתי מיעטרי שסבר קדמית דבר מחשבעים לא ניצאתו כי אם קדמות חבנים והאויר. Aehnlich drückt sich Saadia auch in der Einleitung zum Sepher-Jezirah-Kommentar aus (vgl. weiter).

[2]) Einleit. S. 3: ומחם מי שמחחיל את עצמי בדעת מן חדעות זמן, ואחר כך מאמר בעבור דבר שיראה בי חעתק מעמי אל דעת אחרת אחר זמן, ומאמר בעבור דבר שחיה מגונה בעיני בי, ואחר כך חעתק אל דעת אחרת אחר זמן, ומזמר בעבור ענין שחפסיד איתי בעיני ויה בחחפיכות כל ימיו.

Standpunkt abwiesen und sich einem grundsätzlichen Skepticismus in die Arme warfen. [1])

Aber auch die im Kreise der Rabbaniten durch den Einfluss des Karaeismus heimisch gewordene Bibelforschung hatte damals zu den bedenklichsten Ausschreitungen geführt, denen gegenüber es dringend geboten war, die in manchen Gemüthern erschütterte Autorität der heiligen Schrift durch eine tiefere Begründung ihrer Lehren wieder zu befestigen. So hatte ein Zeitgenosse Saadia's, Chiwi Albalchi, die Bibel einer wahrhaft zersetzenden Kritik unterworfen, indem er die in der talmudischen Literatur gelegentlich gegen den Wortlaut einzelner Stellen der Schrift erhobenen Bedenken und Einwürfe mit Hinweglassung der dort gegebenen Wiederlegung zusammentrug und dieselben aus eigenen Mitteln bis auf die Zahl von zweihundert kritischen Einwürfen gegen die Autorität der Schrift vermehrte. [2]) Und diese Bestrebungen hatten, wie Abraham ibn Daud berichtet, trotz ihrer aller Pietät spottenden, destruktiven Tendenz bis in die untersten Schichten des Volkes eine so günstige Aufnahme gefunden, dass man es wagen konnte, Chiwi's Auffassung der heiligen Schrift dem Jugendunterricht in den öffentlichen Schulen zu Grunde zu legen. [3]) So war denn selbst für die grosse Masse der Denkfaulen, die, wie Saadia sich beklagt, stumpfsinnig und ohne sich weiter von ihrem Glauben Rechenschaft zu geben, an dem Hergebrachten festhielt, wenn nicht gar zu dem krassesten Aberglauben sich bekannte, [4]) die Gefahr

---

[1]) Das. וראיתי בני אדם כאלו טבעו בימי הספקות וגו'.

[2]) Vgl. meine Abhandlung: Die Bibelkritik des Chiwi Albalchi in Frankel-Grätz's Monatsschrift Jahrg. 1879, S. 260—270 und 289—300.

[3]) Vgl. daselbst S. 261 Anmerk. 3.

[4]) Emunoth. Einleit. S. 3: נמנה שראיתי בזמנינו נידבים מן הנדברים הנאמנים, והידבה מהתנכחשים מתגדלים בהפסד אמונתם בלתי זכה הדעותם אינם ברור

vorhanden, von dem Strudel der in buntester Mannigfaltigkeit auftauchenden Meinungen und Irrthümer ergriffen und dem Judenthum entfremdet zu werden.

In der Art und Weise, wie Saadia seine Aufgabe erfasst und ausgeführt, wie er bei aller Hochschätzung vor der Philosophie doch auch dem Judenthum seine Originalität und Selbständigkeit zu wahren verstanden hat, bekundet sich der gewaltige Fortschritt, den die Erkenntniss des jüdischen Geistes und das darauf gegründete Bewusstsein von dem Werthe der Religionslehren des Judenthums seit den Tagen Philo's gemacht hatte. Auch bei Saadia bildet das Bestreben, die Uebereinstimmung zwischen Glauben und Wissen, zwischen den geoffenbarten Religionswahrheiten des Judenthums und den Ergebnissen der menschlichen Vernunft nachzuweisen, die Grundtendenz, von der er in seinen religionsphilosophischen Forschungen sich leiten lässt. Da ihm der göttliche Ursprung der jüdischen Religionslehren nicht nur wegen ihrer äusseren Beglaubigung durch Zeichen und Wunder, sondern noch weit mehr wegen ihres inneren Wahrheitsgehalts unerschütterlich feststeht, [1]) so ist für ihn ein Widerspruch zwischen den Religionsurkunden, die diese göttlichen Wahrheiten enthalten, und der menschlichen Vernunft geradezu undenkbar; wie er auch in der Schrift selbst die Verheissung ausgesprochen findet, dass die Wahrheit der Offenbarungslehren sich der menschlichen Vernunft bei tieferem Nachdenken immer mehr und mehr bestätigen werde. [2]) Wo daher ein Widerspruch zwischen dem Wortlaut der Schrift und einer unbestreitbaren Vernunfterkenntniss trotzdem hervorzutreten scheine, da glaubt auch er nicht nur berechtigt, sondern sogar verpflichtet zu sein, zur Beseitigung dieses Widerspruchs eine Umdeutung und metaphorische Erklärung der betreffenden Schriftstelle vorzunehmen. [3]) Er stellt in dieser Beziehung einmal den Kanon auf, dass man in vier Fällen berechtigt sei, den einfachen Wortsinn der Schrift zu verlassen und zu einer in dem hebräischen Sprachgebrauch begründeten metaphorischen Auffassung seine Zuflucht zu nehmen; und zwar soll dies dann geschehen, wenn eine Schriftstelle ihrem Wortlaute nach entweder mit der sinnlichen Wahrnehmung, oder mit der Vernunft, oder mit einer anderen Schriftstelle oder endlich mit der Tradi-

---

[1]) II, 68.
[2]) Einleit. S. 11.
[3]) II, 44. Vgl. IX, 133. An der Stelle im zweiten Abschnitt beruft sich Saadia auf die ausführlichere Erörterung, die er diesem Gegenstand in der Einleitung zu seinem Pentateuchkommentar gewidmet habe.

tionslehre in unvereinbarem Widerspruch stände.[1]) Dahingegen glaubt Saadia sich mit aller Entschiedenheit gegen die von Philo gerade so häufig angewandte allegorische Schrifterklärung verwahren zu müssen, wo nicht, wie in den angegebenen Fällen, eine innere Nöthigung dazu vorhanden sei. Es macht den Eindruck, als ob er gegen eine damals herrschende Geistesrichtung, vielleicht gegen die rationalistische Bibelauffassung Chiwi's zu Felde ziehe, wenn er mit Nachdruck darauf hinweist, wie durch ein solches Verfahren der ganze Inhalt der heiligen Schrift, sowohl die Gesetze wie die uralten Erzählungen und Wunder, in willkürliche Gedankensymbole verflüchtigt werden könnte, was er für geradezu gleichbedeutend mit dem Abfall von dem Offenbarungsglauben des Judenthums erklärt.[2])

Aber selbst da, wo wir einen Widerspruch zwischen der Offenbarungslehre und den natürlichen Erkenntnissquellen wahrzunehmen glauben, müssen wir, bevor wir, um denselben zu beseitigen, zu einer Umdeutung der Schrift schreiten, erst eine eingehende Untersuchung darüber anstellen, ob der angebliche Widerspruch nicht von einer fehlerhaften oder leichtfertigen Anwendung dieser Erkenntnissquellen herrühre. Die meisten Irrthümer und Zweifel entstehen nämlich dadurch, dass wir uns entweder den Gegenstand der Untersuchung nicht genügend klar gemacht oder dass wir die Untersuchung selbst, welche eine Reihe von geistigen Operationen erfordert, aus Leichtfertigkeit nicht zu Ende geführt haben, sondern, nachdem wir die Untersuchung in der Mitte abgebrochen, ein vorschnelles Urtheil aussprechen.[3]) Es giebt aber drei natürliche Erkenntnissquellen,[4]) in denen alle Wahrheit und Gewissheit ihren Ursprung hat: 1) die sinnliche Wahrnehmung, 2) die Erkenntniss der Vernunft, 3) die logische Nothwendigkeit; für die Offenbarungsgläubigen aber tritt zu diesen dreien noch eine vierte Erkenntnissquelle hinzu, nämlich die wahrhafte Ueberlieferung.[5]) Wenn nun die Untersuchung sich nur auf eine oder zwei von diesen Erkenntnissquellen gründet, die anderen aber ausser Acht lässt, dann allerdings kann es geschehen, dass über denselben

---

[1]) V, 93; VII, 109; vgl. auch Einleit. S. 10.

[2]) VII, 112. 113.

[3]) Einleit. S. 1 und S. 4.

[4]) Einleit. S. 7. Ueber die Bedeutung des von Tibbon an dieser Stelle wie auch sonst gebrauchten Ausdrucks נישׂך ist die belehrende Anmerkung Kaufmann's (a. a. O. S. 1 und S. 502) zu vergleichen.

[5]) Die drei Erkenntnissquellen finden sich auch bei den lauteren Brüdern, vgl. Dieterici, Die Anthropologie der Araber S. 20; derselbe, Die Lehre von der Weltseele S. 38; das. S. 99 wird auch die Ueberlieferung als Erkenntnissquelle angeführt.

Gegenstand zwei einander so widersprechende Ansichten aufgestellt werden, wie die, dass die Einen behaupten: alle Dinge ruhen, und demnach die Bewegung leugnen, die Anderen aber: alle Dinge bewegen sich, und demnach die Ruhe leugnen. [1]) Aber auch jede dieser Erkenntnissquellen besonders und namentlich die Erkenntniss durch logische Nothwendigkeit kann in Folge fehlerhafter Anwendung zu Irrthümern führen. [2]) Erst dann, wenn wir die durch die natürlichen Erkenntnissquellen uns ge-

---

[1]) Es ist selbstverständlich der Widerstreit zwischen der Lehre der Eleaten und der des Heraklit gemeint, die Saadia wie alle vorsokratischen Systeme wohl aus den Schriften des Aristoteles kennt.

[2]) Bei dieser Gelegenheit setzt Saadia auseinander, wie zuweilen mehrere Annahmen nothwendig seien, um eine einzige Erscheinung zu erklären, und wie die Wahrheit dieser Annahmen deshalb als erwiesen zu betrachten sei, weil die Erscheinung nur durch sie erklärt werden könne. Eines der dafür angeführten Beispiele ist die Veränderung, die sich an den Speisen im menschlichen Leibe zwischen ihrem Ein- und Austritt vollziehe; zur Erklärung derselben bedürfe es, meint Saadia, der Annahme von vier Verdauungskräften. (Einleit. S. 9.) Diese allen jüdischen Religionsphilosophen gemeinsame Annahme soll nach Schahrestani (übersetzt v. Haarbrücker II, 149) auf Hippokrates zurückgehen, sie findet sich auch schon bei den lauteren Brüdern (Dieterici, Die Anthropologie S. 4. 13. 67; Logik und Psychologie S. 118; dagegen ist an einer Stelle, Naturanschauung S. 154, von sieben Kräften die Rede); zu diesen vier Kräften soll Alfarabi noch zwei andere hinzugefügt haben (vgl. Steinschneider, Alfarabi. Petersburg 1869. S. 248). — Eine andere Erscheinung, zu deren Erklärung es sogar der Zuhilfenahme einer anderen Wissenschaft, nämlich der Geometrie, bedürfe, sei die Art, wie der Mond in verschiedenen Zeiten des Tages und der Nacht sichtbar werde, wie er bald einen längeren, bald einen kürzeren Lauf durchmache, bald eine kürzere, bald eine längere Zeit brauche, um zu einer der 28 Stationen zu gelangen, „die wir wahrgenommen und mit Namen genannt haben“ (vgl. Bloch, Vom Glauben und Wissen. München 1879. S. 29). Die 28 Mondstationen und die Namen derselben werden von den lr. Brüdern angegeben (Dieterici, Die Propädeutik der Araber S. 62. Die Naturanschauung S. 37). Als Beispiel einer falschen Erklärung sinnlich wahrgenommener Erscheinungen führt dann Saadia die Meinung an, dass die Milchstrasse, weil wir sie weiss sähen, die Bahn sei, auf welcher vorher der Umschwung der Sonne stattgefunden habe (Einleit. S. 9. Vgl. die ältere Paraphrase bei Bloch a. a. O. S. 30 Anmerk. 1). Indem Saadia diese der pythagoräischen Schule entstammende Erklärung (Aristot. Meteor. I, 8. 345, a. 16 der Ausgabe der Berliner Akademie, nach der wir durchweg citiren) verwirft, giebt er zwei andere von ihm mehr gebilligte Erklärungen. Die erste lautet: והיא שיהיה זה איד עולה מחלק ארשי עגוד (Wolff in Zeitschrift der D. M. G. Band XXXII, S. 697 liest: אר חלק), das ist die Ansicht des Aristoteles, dass die Milchstrasse eine durch die Bewegung des Himmels ausgeschiedene und entzündete Dunstmasse sei (Meteor. I, 8. 346, b. 6). Die andere Erklärung lautet: אר כבבים קטנים נקבצים; diese Ansicht, wonach die Milchstrasse aus einer Vereinigung kleiner Sterne bestehen solle, ist von Anaxagoras und Demokrit aufgestellt worden (Meteor. I, 8. 345, a. 25). — Endlich führt Saadia als Beispiel einer auf eine falsche Voraussetzung gegründeten Hypothese die Annahme einer Gegenerde an, weil

botenen Einsichten nach allen Richtungen hin geprüft und von jedem Fehler frei befunden haben, dürfen wir denselben unsere Zustimmung ertheilen und sie als wahr betrachten. Dann aber werden wir uns auch von dem Vorurtheil der ungebildeten Menge nicht anfechten lassen, wenn dieselbe die philosophische Forschung für unstatthaft erklärt, weil man dadurch zur Gottesleugnung und zur Ketzerei verleitet werde. Wenn die Weisen Israel's vor philosophischen Spekulationen, namentlich über den Anfang der Zeit und des Raumes, warnten, indem sie den Ausspruch thun: „Wer über vier Dinge nachdenkt, wäre besser nicht auf die Welt gekommen, und zwar, was oben, was unten, was vorher, was nachher sei“,[1]) so hätten sie damit keineswegs der philosophischen Spekulation an sich entgegentreten, sondern nur davor warnen wollen, dass wir den Glauben an die geoffenbarten Religionswahrheiten ausschliesslich von dem Ergebniss unserer Spekulation abhängig machen. Denn da unsere Spekulation doch immerhin dem Irrthum ausgesetzt ist, so wäre es möglich, dass sie die gegebenen Religionswahrheiten nicht bestätigte, in welchem Falle wir des Glaubens entbehren würden; oder wir wären in Gefahr, wenn sich nachträglich in uns ein Zweifel regte, in unserem Glauben erschüttert zu werden. Wenn wir aber entschlossen sind, an der Wahrheit der Offenbarungslehren unter allen Umständen als an der unerschütterlichen Grundlage unserer Ueberzeugung festzuhalten, dann ist die philosophische Spekulation über dieselben nicht nur als kein Unrecht, sondern, wie uns auch das Beispiel Hiob's und seiner Freunde lehrt, sogar als eine von der Schrift selbst uns gebotene Pflicht anzusehen (Jes. 9, 28. Hiob 34, 4). In diesem Geiste unternommen, wird die philosophische Spekulation uns einen zweifachen Nutzen gewähren, sie wird uns erstens von der Wahrheit der Religionslehren auch vermittelst unserer Vernunfterkenntniss überzeugen und uns zweitens in den Stand setzen, jeden Angriff gegen dieselben siegreich zurückzuweisen.[2]) Die übernatürliche Offenbarung entbehrlich machen kann aber die philosophische Spekulation trotz ihrer Uebereinstimmung mit jener schon deshalb nicht, weil sie sich dem Ziel der Erkenntniss nur

---

nämlich das Feuer als das vorzüglichste unter allen Dingen auch den Mittelpunkt des Alls einnehmen müsse (Einl. S. 10); das ist wieder eine Ansicht der pythagoräischen Schule (Arist. de coelo II, 13 Anf.).

[1]) Talmud b. Chagiga fol. 11b. In der Einleitung zum Jezirahkommentar (III. Theorie) bespricht Saadia die Ansicht derer, welche zwar eine Schöpfung aus Nichts annehmen, aber jede Spekulation darüber verabscheuen.

[2]) Einleit. S. 11.

in allmäligem Fortschritt zu nähern vermag, wir demnach ohne die Offenbarung, so lange wir das Ziel nicht vollständig erreicht, des wahren Glaubens entrathen würden. Dazu kommt noch, dass Viele das Ziel vielleicht niemals erreichen würden, weil es ihnen entweder an der Fähigkeit oder an der Ausdauer fehlt, die philosophische Spekulation bis zu Ende zu führen. [1]) Endlich aber lässt die philosophische Spekulation uns die der Vernunft zugänglichen Wahrheiten zwar im Allgemeinen erkennen, nicht aber deren specielle Anwendung auf das Leben; einer solchen Anleitung können wir aber namentlich in Betreff der ethischen Wahrheiten nicht entbehren. [2]) Darum hat Gott dem Menschen die für ihn nothwendigen Wahrheiten durch die Offenbarung mitgetheilt, so dass auch die der philosophischen Befähigung Entbehrenden, ja sogar Weiber und Kinder sich dieselben anzueignen vermögen. [3])

Der hier so klar und bestimmt ausgesprochenen Ueberzeugung, dass die Lehren des Judenthums, richtig verstanden, mit den Ergebnissen der menschlichen Vernunft nicht in Widerspruch stehen könnten, hatte Saadia auch schon in seinen früheren Schriften, namentlich in dem von ihm verfassten Bibelkommentar Ausdruck gegeben. Schon dort hatte er, um gewisse Wundererzählungen der Schrift der vernunftgemässen Auffassung näher zu bringen, sich zuweilen einer rationalistischen Umdeutung des Schriftwortes bedient. [4]) So wollte er das Reden der Schlange (Genes. 3, 1 fgg.) und der Eselin Bileam's (Num. 22, 28 fgg.) dahin verstanden wissen, dass nicht diese der Vernunft- und Redekraft entbehrenden Thiere selbst, sondern an deren Stelle ein Engel gesprochen habe; [5]) der Satan im Prolog zum Buche Hiob sollte, damit nicht den himmlischen Wesen irdische Leidenschaften beigelegt würden, als ein menschlicher Widersacher Hiob's aufgefasst werden. [6]) Allein zu systematischer Durchführung konnte diese sein ganzes Denken beherrschende Ueberzeugung nur in einer alle Grundprobleme der Philosophie umfassenden Darstellung gelangen. Als die erste Frucht seiner

---

[1]) Einleit. S. 12. Vgl. III, 58.

[2]) III, 61.

[3]) Einleit. S. 13.

[4]) Saadia weist auch im Emunoth da, wo er von dem Ausgleich zwischen den Lehren der Bibel und der Vernunfterkenntniss handelt, ausdrücklich auf die ausführlichere Erörterung dieses Gegenstandes in der Einleitung zu seinem Pentateuchkommentar hin (vgl. Einleit. S. 10; II, 44). Ueber Saadia's exegetische Schriften vgl. Steinschneider. Bodlejana col. 2182 seq.

[5]) Vgl. Abraham ibn Esra's Pentateuchkommentar zu Genes. 3, 1.

[6]) Vgl. Munk, Notice sur R. Saadia Gaon pag. 8; Abraham ibn Esra's Kommentar zu Hiob 1, 6.

philosophischen Studien liegt uns ein in arabischer Sprache verfasster Kommentar zu dem unter dem Namen „Sepher Jezirah“ (Buch der Schöpfung) bekannten und trotz zahlloser Deutungen noch heute in seinem Wesen und in seinem Ursprung ziemlich räthselhaften Schriftwerk vor. [1]) In der Einleitung zu diesem Kommentar giebt Saadia einen geschichtlichen Ueberblick über alle ihm bekannt gewordenen philosophischen Schöpfungstheorieen, die jedoch, namentlich im Vergleich mit einer ähnlichen Darstellung in seinem philosophischen Hauptwerk, eine nur sehr oberflächliche Kenntniss der Geschichte der Philosophie verräth und uns deshalb die Vermuthung nahelegt, dass Saadia erst in dem zwischen der Abfassung dieser beiden Werke liegenden Zeitraum sich in eingehenderer Weise mit dem Studium der Philosophie beschäftigt habe. [2]) Dass aber Saadia zu jener mystischen Schrift überhaupt einen Kommentar verfasst hat, könnte uns in Anbetracht seiner sonst so aufgeklärten Denkweise vielleicht auffallend erscheinen, würden wir uns nicht zu der Annahme berechtigt halten, dass ihn zu diesem Unternehmen nicht sowohl die Hochschätzung für jene Schrift als vielmehr die Wahrnehmung des argen Missbrauchs veranlasst habe, der in manchen Kreisen mit dem dunklen und jeder Auslegung fähigen Inhalt derselben war getrieben worden. Schon der Umstand, dass Saadia in der Einleitung die Schöpfungslehre der Bibel von der des Sepher Jezirah unterscheidet, [3]) zeigt deutlich, dass er sich trotz der von ihm versuchten rationellen Auslegung doch keineswegs mit dem Inhalt dieser Schrift identificiren wolle. Wenn Saadia aber gar im ersten Abschnitt seines philosophischen Hauptwerks, wo er dreizehn verschiedene Schöpfungstheorieen darstellt, der Ansicht des Sepher Jezirah auch nicht einmal als einer der historisch überlieferten Theorieen Erwähnung thut, so darf dies wohl als ein genügender Beweis dafür gelten, dass er es mit dem angeblich philosophischen Inhalt dieser Schrift nicht so recht ernst genommen habe.

Den Höhepunkt nicht nur seiner philosophischen, sondern

---

[1]) Dieser Kommentar wird sowohl arabisch, als in hebräischer Uebersetzung handschriftlich in mehreren Bibliotheken aufbewahrt; ich benütze in dieser Arbeit eine Abschrift des in der Münchener Staatsbibliothek befindlichen Manuskriptes der hebräischen Uebersetzung (Codex 221). Der unter Saadia's Namen gedruckte Jezirahkommentar ist dem Saadia fälschlich untergeschoben. Ueber die Literatur zum Jezirahkommentar vgl. Steinschneider, Bodlejana col. 2219 seq.

[2]) Den Nachweis hierfür werden wir in der Darstellung des ersten Abschnitts geben.

[3]) Die Ansicht des Sepher Jezirah wird dort als achte und darauf die der Bibel als neunte dargestellt.

seiner wissenschaftlichen Leistungen überhaupt bildet das in arabischer Sprache verfasste Hauptwerk Saadia's, das den Titel führt: Buch der Religionslehren und Vernunftansichten.[1]) Wir haben die geistigen Strömungen jener

[1]) Die Abfassungszeit dieses Buches wird zwar gelegentlich von Saadia selber am Schluss des ersten Abschnitts angegeben; da aber die Jahreszahl ursprünglich wohl durch hebräische Buchstaben ausgedrückt war, so ist in Folge der Aehnlichkeit der Buchstaben ב, כ, צ die Lesung derselben schwankend geworden. Nach Rapoport's Vorgang (hebr. Zeitschrift: Bickure ha-ittim IX, pag. 25 Note 1) wird jetzt allgemein die Lesung תרצג als richtig anerkannt und demgemäss die Abfassung in das Jahr 4693 ac. m. = 933 unserer Zeitrechnung gesetzt (vgl. Steinschneider, Katalog der Bodlejana col. 2174, Hebräische Bibliographie XIII, 69; Geiger, Jüd. Zeitschrift XI, 97; Landauer, Einleitung zur Textausgabe pag. VI). Der Titel des Buches lautet im Original, das von Dr. S. Landauer (Leiden, E. J. Brill. 1880) nach einer Oxforder und einer Petersburger Handschrift edirt worden ist: Kitâb al-Amânât wa'l-I'tiqâdât. Ob Saadia das Buch ursprünglich in arabischen oder hebräischen Charakteren niedergeschrieben habe, ist zweifelhaft (vgl. Ibn Esra's Pentateuchkommentar zu Genes. 2, 11; Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre S. 89, Anmerk. 150; Landauer, Einleitung pag. XI seq.); die uns erhaltenen Manuskripte sind in hebräischen Charakteren geschrieben und lassen in ihren irrthümlichen Lesarten auch auf Vorlagen in hebräischen Charakteren schliessen; dennoch aber ist eine spätere Umsetzung aus arabischen in hebräische Schriftcharaktere nicht ausgeschlossen (Landauer a. a. O. pag. XII). — Von den beiden hebräischen Bearbeitungen des Buches wird die ältere, deren Urheber nicht bekannt ist, mit Recht nicht als Uebersetzung, sondern als Paraphrase bezeichnet. Schon der Titel derselben (פתרון ספר האמונות והדעות חבונית בעברית צחות בשפה אמונות) ist in seiner Weitschweifigkeit für den Geist dieser Bearbeitung charakteristisch, die ohne Rücksicht auf den Wortlaut des Textes sich durchweg in breitem Redeschwall ergiesst und durch ihren Wortreichthum den Sinn des Autors eher verdunkelt als aufklärt. Diese von älteren Autoren häufig benutzte und citirte Paraphrase wird in mehreren Bibliotheken handschriftlich aufbewahrt; ich habe für einige Abschnitte, besonders für den zehnten, eine mir von Dr. Bloch in Posen zur Verfügung gestellte Abschrift des Manuskripts der Münchener Staatsbibliothek benutzen können. (Ueber diese Paraphrase ist zu vergleichen: Steinschneider, Bodlejana col. 2178 seq.; Bloch in Frankel-Grätz's Monatsschrift Jahrg. 1870; Zunz in Geiger's Jüdischer Zeitschrift Jahrg. 1872; Gesammelte Schriften III, 231—38). Einen wohlthuenden Gegensatz zu dieser Bearbeitung bildet die von Jehuda ibn Tibbon im Jahre 1186 verfasste hebräische Uebersetzung unseres Buches, die den Titel: ספר האמונות והדעות führt (in der hebr. Uebersetzung von Abraham ibn Daud's religionsphilosophischem Werke wird Saadia's Buch: ספר האמונות והחכמות genannt, Emuna Rama S. 98). Wie alle Uebersetzungsarbeiten Jehuda ibn Tibbon's zeichnet auch diese sich durch treue und gewissenhafte Wiedergabe des Originals aus, was die jetzt ermöglichte Vergleichung mit dem arabischen Text auf's Neue bestätigt. Von der Tibbon'schen Uebersetzung sind folgende Ausgaben erschienen: 1) Konstantinopel 1562 (ed. princeps); 2) Amsterdam 1647; 3) Berlin 1789 (mit Anmerkungen und Erklärungen חקר דעת und שיעור אמונה von O. L. Benseeb); 4) Leipzig ed. Fischl. 1859; 5) Leipzig ed. Slucky 1864 (mit einem Kommentar, verfasst von Slucky bis V Seite 87, von da bis zum Schluss von J. Dines); 6) Krakau 1880. Die Amsterdamer Ausgabe druckt

Zeit, die Saadia zur Abfassung dieses Buches veranlasst haben, sowie die Grundtendenz, von der er in seiner Darstellung sich leiten lässt, bereits im Vorangehenden genügend gekennzeichnet.

---

die Konstantinopler so blindlings nach, dass sogar die in dieser sich findende Versetzung einer Seite aus dem neunten Abschnitt in den zehnten (fol. 78a muss als fol. 77b und umgekehrt fol. 77b als fol. 78a gelesen werden) in jene mit herüber genommen wird (fol. 43b 2. Col. 5. Zeile v. u. ist hinter באלהיהם das Stück von fol. 44a 2. Col. 1. Zeile v. o. mit dem Worte ושלא beginnend bis fol. 44b 2. Col. 8 Zeile v. o. mit dem Worte השמש endend zu setzen). Die Abweichungen der Amsterdamer Ausgabe von der Konstantinopler, die grösstentheils von sinnentstellenden Druckfehlern herrühren, sind leider fast ausnahmslos in alle späteren Ausgaben übergegangen. Die Berliner Ausgabe hat eine nicht sehr zutreffende und von den späteren Ausgaben wieder aufgegebene Eintheilung jedes Abschnitts in Kapitel eingeführt. In den Text sind zahlreiche, nicht immer glückliche Emendationen des Herausgebers aufgenommen; die Erklärungen sind, weil ohne genügende Sachkenntniss unternommen, von nur geringem Werth. Die erste Leipziger Ausgabe (ed. Fischl) giebt sich zwar auf dem Titelblatt als einen Wiederabdruck der Konstantinopler aus, hat aber offenbar diese gar nicht vor sich gehabt, sondern die Amsterdamer in Verbindung mit der Berliner nachgedruckt. Neu in dieser Ausgabe ist (neben einer Anmerkung auf Seite 23) die Stellenangabe der angeführten Bibelverse. Die zweite Leipziger Ausgabe (ed. Slucky) will zwar alle früheren Ausgaben benutzt haben, stimmt aber oft mit der Fischl'schen überein, wo eine Vergleichung auch nur mit der Amsterdamer auf das Richtige hätte führen müssen. Der Kommentar in dieser Ausgabe ist grösstentheils von der Fürst'schen Uebersetzung abhängig. Die Krakauer Ausgabe ist ein Nachdruck der Slucky'schen mit Hinweglassung der Einleitung (Slucky pag. I—XVI). — Einzelne Partieen unseres Buches finden sich auch, grösstentheils unter Zugrundelegung der älteren Paraphrase, in anderen Werken oder in besonderen Ausgaben abgedruckt; so ein Stück aus dem fünften Abschnitt als ספר התשובה של ר' סעדיה גאון in Jehuda des Frommen ספר חסידים (§ 612—13); der siebente Abschnitt unter dem Titel: התחיה מספר האמונות zuerst Mantua 1556, der Schluss des siebenten Abschnitts unter dem Titel: תשובת שאלות hinter dem גזרת שבועות Konst. 1517 und in verschiedenen anderen Recensionen (vgl. Jellinek's Beth ha-Midrasch VI. Einleit. S. XXXV und Text 148—154. Brüll, Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur IV. Band S. 133, und den neuesten Abdruck in Chaim. M. Horowitz's: Halachische Schriften der Gaonim Frankf. a./M. 1881); dasselbe Stück im Tibbon'schen Text mit handschriftlichen Bemerkungen, die er zu demselben vorgefunden, hat Bisliches als Anhang zu Palaquera's Seelenlehre herausgegeben (Lemberg 18b—21b); den Anfang des achten Abschnitts hat Munk arabisch mit französischer Uebersetzung veröffentlicht (Notice pag. 20—29); der grösste Theil des achten Abschnitts unter dem Titel: ספר הגדות והפרקים zuerst Mantua 1556. — Eine deutsche Uebersetzung der ersten neun Abschnitte unseres Buches hat Julius Fürst (Leipzig 1845) herausgegeben; dieselbe hat jedoch, weil mit bedauernswerther Leichtfertigkeit ausgeführt, anstatt das Verständniss des Buches zu fördern, nur dazu beigetragen, die weniger kundigen Leser irrezuleiten. Eine sorgfältige Uebersetzung der Einleitung und des ersten Abschnitts mit Benutzung der älteren Paraphrase hat Ph. Bloch gegeben (München 1879. Th. Ackermann). — Werthvolle „Bemerkungen zu dem Wortlaut der Emunot we-Deot" nach dem arab. Text hat M. Wolff ver-

Die von ihm erstrebte Rechtfertigung der Religionslehren des Judenthums vor dem wissenschaftlichen Bewusstsein seiner Zeit legte aber Saadia die Pflicht auf, dem Leser nicht nur eine systematische Darstellung des dem Judenthum eigenthümlichen Lehrinhalts darzubieten, sondern auch die Stellung des Judenthums gegenüber den mannigfachen Anschauungen, welche in jüdischen oder nichtjüdischen Kreisen über die von ihm behandelten Fragen hervorgetreten waren, einer eingehenden Erörterung zu unterziehen. Die Erledigung dieser Aufgabe giebt Saadia Gelegenheit, seiner Neigung zur Polemik in freilich oft übermässiger Weise die Zügel schiessen zu lassen, ein Umstand, der aber nicht nur seiner Darstellung eine noch heute anziehende Frische und Lebendigkeit verleiht, sondern auch unserer ziemlich dürftigen Kenntniss von den philosophischen Bestrebungen jener Zeit eine überaus schätzenswerthe und noch lange nicht genügend gewürdigte Bereicherung gewährt. Saadia schreitet fast niemals zur Darstellung seiner eigenen Ansicht, ohne sich vorher durch eine allseitige geschichtliche Beleuchtung des zu erörternden Problems den Weg zu derselben geebnet zu haben. So bietet uns seine Darstellung eine Fülle geschichtlichen Materials, für welches jedoch der Quellennachweis ungemein erschwert wird durch das von ihm beobachtete und zum Theil auch auf die späteren jüdischen Religionsphilosophen übergegangene Verfahren, die Namen der Urheber der von ihm erwähnten Ansichten, mag er sich ihnen gegenüber zustimmend oder ablehnend verhalten, fast durchweg zu verschweigen. [1]) Die Ansichten, denen er

---

öffentlicht (Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft B. XXXII, S. 694—707, fortgesetzt in Berliner's Magazin für die Wissenschaft des Judenthums Bd. VII, S. 73—100, über alle Abschnitte mit Ausnahme des siebenten). — Uebersichtliche Darstellungen der Saadianischen Philosophie geben Munk (Mélanges de Philosophie Juive et Arabe Paris 1859); Joël (Beiträge zur Geschichte der Philosophie Bresl. 1878); Eisler (Vorlesungen über die jüdische Philosophie des Mittelalters Wien 1870—76) und die Geschichtschreiber des Judenthums und der Philosophie. Einzelne Punkte sind eingehender behandelt worden von Schmiedl (Studien über jüdische, insonders jüdisch-arabische Religionsphilosophie Wien 1869); über die Ethik Saadia's handelt Rosin (Die Ethik des Maimonides Breslau 1876. S. 10 fgg.); über die Attributenlehre Saadia's Kaufmann (Geschichte der Attributenlehre Gotha 1877 S. 1—90). — Zwei handschriftliche Kommentare zu Saadia's Emunoth sind Codd. Rossi 769 und 1283.

[1]) Saadia führt merkwürdiger Weise mit Namen nur Anan, den Stifter der Karaeersekte (VI, 96) und den Karaeer Benjamin Nahawendi (VI, 100) an, und zwar trotz seiner sonst so leidenschaftlichen Polemik gegen das Karaeerthum ohne jedes verletzende Beiwort (Kaufmann a. a. O. S. 80 Anmerk. 139. Chiwi Albalchi wird von Saadia nicht citirt, sondern nur seine gegen diesen gerichtete Schrift, vgl. I, 20). Nach Schmiedl's Ansicht (Studien S. 165) wäre die Polemik Saadia's gegen die Anhänger der Seelen-

selber sich anschliesst, werden sogar in den meisten Fällen von ihm vorgetragen ohne einen Hinweis darauf, dass sie von Anderen entlehnt seien.

Der philosophische Standpunkt Saadia's deckt sich nicht, wie es bei den späteren jüdischen Religionsphilosophen meistens der Fall ist, mit einem der vorangegangenen Systeme. Saadia ist ein Eklektiker, der sich aus dem reichen Vorrath philosophischer Systeme, den ihm seine geschichtliche Kenntniss darbietet, je nach Belieben bald die eine, bald die andere Ansicht aneignet und sich bei jeder einzelnen Frage auf's Neue darüber entscheidet, welcher unter den ihm bekannten Lösungen er seine Zustimmung ertheilen solle. Unter den Philosophen des Alterthums schwankt seine Wahl zuweilen zwischen Plato und Aristoteles, mit deren Schriften, soweit sie damals durch Uebersetzungen zugänglich waren, er eine grosse Vertrautheit bekundet. Er stimmt, um sein Verfahren an einem besonders charakteristischen Beispiel zu erläutern, in der Definition des Raumbegriffs mit Aristoteles, in der Definition des Zeitbegriffs mit Plato überein.[1]) Als überwiegend werden wir freilich auch schon bei Saadia den Einfluss des Aristoteles anerkennen müssen, besonders auf dem Gebiete der Physik, auf dem die ungleich exakteren Forschungen des Aristoteles schon damals die phantastischen Anschauungen Plato's verdrängt zu haben scheinen.

Bei der Entscheidung der mehr in das Gebiet der Dogmatik einschlagenden Fragen lehnt Saadia sich häufig an die mutazilitische Theologie an, von der er überhaupt an zahlreichen Stellen eine tiefeingehende Kenntniss verräth. Wie ihm bei der ganzen Anlage seines Buches das Muster eines mutazilitischen Kalam vorzuschweben scheint, so dürfte es nicht leicht ein auch nur irgendwie bedeutsames Problem der mutazilitischen Theologie geben, das er in demselben nicht, sei es zustimmend oder ablehnend, zur Erörterung gebracht hätte. Viele Partieen des Buches, die den Leser wegen der wunderlichen Probleme, die sie behandeln, gar seltsam berühren, namentlich die so weit ausgesponnene Erörterung eschatologischer Fragen, gewinnen ihr volles Verständniss erst dann, wenn man damit die Erörterung derselben Probleme im mutazilitischen

---

wanderung gleichfalls gegen Karaeer gerichtet. Dass Saadia sonst den Karaeismus in diesem Buche nicht berücksichtigt, liegt daran, dass er sich in den religiösen Grundwahrheiten mit ihm auf demselben Boden weiss; der Hauptdifferenzpunkt aber, die Autorität der mündlichen Lehre, wird von Saadia in diesem Buche überhaupt nicht erörtert (vgl. weiter).

[1]) Vgl. die Darstellung am Ende des ersten Abschnitts.

Kalam vergleicht. Unter den zahlreichen mutazilitischen Schulen scheint Saadia am Häufigsten mit der des al-Dschubbâ'i übereinzustimmen. [1])

Sehr viele Berührungspunkte bieten die Ansichten Saadia's mit denen der lauteren Brüder; so lassen sich besonders die naturwissenschaftlichen Angaben bei Saadia meist in fast wortgetreuer Uebereinstimmung auch in der Encyklopädie der lauteren Brüder nachweisen. [2]) Da nach den bisher angestellten Forschungen die Redaktion dieser Encyklopädie frühestens in das Jahr 970 n. Chr. verlegt werden kann, [3]) so gäbe es für diese Uebereinstimmung nur die eine Erklärung, dass Saadia dieselben Quellen wie die späteren Verfasser jener Encyklopädie benutzt habe, wenn wir nicht annehmen wollen, dass einzelne Theile derselben in eine viel frühere Zeit hinaufreichen.

Neben der heiligen Schrift, die von Saadia selbstverständlich bei jedem Schritt seiner Untersuchung zu Rathe gezogen wird, finden sich nicht selten als Belege für die dargestellten Ansichten auch Aussprüche aus der talmudischen Literatur. Gewisse Fragen, wie z. B. über die Wiederbelebung der Todten, über die Zeit der Erlösung, über die Art der Belohnung und Bestrafung, konnten ja ihrer ganzen Natur nach nur unter Zugrundelegung der über dieselben herrschenden und der talmudischen Literatur entstammenden Volksanschauungen behandelt werden. Dagegen vermissen wir eine principielle Erörterung über die autoritative Bedeutung der talmudi-

---

[1]) Vgl. die Darstellung im dritten Abschnitt. Mose b. Esra in seiner arab. Poëtik und Mose v. Salerno in seinem Morekommentar bezeichnen Saadia geradezu als einen Mutakallimun (vgl. Cassel in seiner Ausgabe des Kosari S. 407); Lewi ben Abraham wieder stellt ihn als einen Mutaziliten dar (vgl. Zeitschrift Hechaluz II, 20. Kaufmann a. a. O. S. 502). Wenn ferner Maimonides in seiner Uebersicht über den Entwicklungsgang der Philosophie innerhalb des Judenthums (More I, 71) die Bemerkung macht, dass einige unter den Gaonen Manches aus dem Kalam entlehnt hätten und besonders der Methode der Mutaziliten gefolgt wären, so ist dabei selbstverständlich in erster Reihe an Saadia zu denken (vgl. Munk, Guide I, 335—337. Notice sur R. Saadia pag. 16), worauf auch schon der Kommentator Mose aus Narbonne (באור לספר מורה נבוכים ed. Goldenthal Wien 1852 fol. 15b) aufmerksam macht.

[2]) Wir verweisen unter zahlreichen anderen Stellen (vgl. auch oben S. 23 Anmerk. 2) besonders auf die musikalischen Theorieen im zehnten Abschnitt. Auch schon im Jezirahkommentar findet sich eine Stelle astronomischen Inhalts, die ganz mit den lr. Brüdern übereinstimmt (vgl. weiter).

[3]) Vgl. Flügel in Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft Band XIII S. 6; Dieterici, Die Philosophie der Araber im X. Jahrhundert nach Chr. (Einleitung und Makrokosmus) Leipzig 1876. S. 143.

schen Schriftauslegung oder der mündlichen Lehre, eine Unterlassung, die sich wohl aus der allgemein-philosophischen Tendenz dieses Buches erklären lässt.

Saadia's Buch der „Religionslehren und Vernunftansichten" bildet nicht nur den Ausgangspunkt, sondern auch die Grundlage für die nunmehr in einer Reihe von Systemen sich vollziehende Entwicklung der jüdischen Religionsphilosophie. In ihrem weiteren Entwicklungsprocesse ist die jüdische Religionsphilosophie allerdings in den wesentlichsten Punkten über diesen ersten Versuch, die Lehren des Judenthums mit denen der Philosophie in Uebereinstimmung zu setzen, hinausgegangen; sie hat auch in Folge der auf dem Gebiete der Philosophie selbst eingetretenen Wendungen im Laufe der Zeiten ihren Standpunkt vielfach gewechselt. Die allgemeine Richtung aber, die Grundtendenz, in der die Entwicklung der jüdischen Religionsphilosophie sich bewegt hat, ist seit Saadia unverändert dieselbe geblieben. Man kann daher Saadia das Verdienst nicht streitig machen, der eigentliche Schöpfer der jüdischen Religionsphilosophie geworden zu sein.

Erster Abschnitt.

Ueber die Erschaffenheit aller Dinge.

Das Problem der Schöpfung ist Gegenstand der Vernunfterkenntniss und nicht der sinnlichen Wahrnehmung. Vier Beweise für die Zeitlichkeit der Schöpfung. Darstellung und Widerlegung von zwölf anderen Schöpfungstheorieen. Die Schöpfungstheorieen in der Einleitung zum Jezirahkommentar. Die Entstehung der Dinge aus Nichts. Der Raumbegriff. Der Zeitbegriff. Der Zweck der Schöpfung.

Der erste Abschnitt des Emunoth we-Deoth ist der Untersuchung über das Problem der Schöpfung gewidmet. Indem Saadia diese Untersuchung an die Spitze seines Buches stellt, folgt er dem Beispiel des mutazilitischen Kalam, in welchem die Schöpfungslehre gewöhnlich den ersten Theil des „Einheitsbekenntnisses" bildete, das seinerseits wieder der sogenannten „Gerechtigkeitsgruppe" in der Darstellung vorauszugehen pflegte. [1]) Saadia giebt hier zunächst eine Darstellung seiner eigenen Ansicht über die Weltschöpfung, auf die er dann die Widerlegung von zwölf anderen Schöpfungstheorieen folgen lässt, die er sämmtlich als historisch überliefert bezeichnet.

Bevor Saadia in die Darstellung der Schöpfungslehre selbst eintritt, schickt er jedoch noch eine Bemerkung voraus, die dazu bestimmt ist, von vornherein einem Einwande zu begegnen, der damals gegen die Annahme einer Schöpfung aus Nichts häufig muss erhoben worden sein. [2]) Der Gegenstand der vorliegenden Untersuchung, so sagt er, ist ein solcher, der seiner ganzen Natur nach nicht durch die Wahrnehmung der Sinne, sondern nur durch Beweise aus dem Bereich der Vernunfterkenntniss entschieden werden kann. Indem wir den

[1]) Vgl. Frankl, Ein mutazilitischer Kalam (Wien 1872) S. 13. Hebräische Beilage S. 51.

[2]) Saadia kommt auf diese Bemerkung mehrmals zurück, vgl. Einleit. S. 7; II, 39.

Zustand erforschen wollen, in welchem die Dinge sich befunden haben zu einer Zeit, *da wir selber noch nicht waren*, begeben wir uns auf ein Gebiet, wo eine Erkenntniss vermittelst sinnlicher Wahrnehmung ausgeschlossen ist, wo wir vielmehr nur vermittelst unseres Denkens Etwas zu erreichen hoffen dürfen. Es wäre demnach sinnlos, gegen die Annahme einer Schöpfung aus Nichts, wenn unsere Untersuchung zu diesem Ergebnisse führen sollte, den Einwand zu erheben, dass wir dergleichen (eine Entstehung aus Nichts) noch niemals mit unseren Sinnen wahrgenommen hätten. Wir müssen uns vielmehr, nachdem wir uns einmal der Vernunft als der einzigen Erkenntnissquelle auf diesem Gebiete anvertraut haben, auch bei dem Ergebniss der Vernunfterkenntniss beruhigen und demselben mit Freuden unsere Zustimmung ertheilen. Diese Bemerkung musste vorausgeschickt werden, damit der Leser nicht erwarte, wir würden ihn von der Schöpfung aus Nichts etwa vermittelst der sinnlichen Wahrnehmung überzeugen. Wäre dies möglich, so würde es überhaupt keines weiteren Beweises, keiner Spekulation und keiner logischen Schlussfolgerungen bedürfen; es würde auch in Betreff dieser Annahme keinerlei Meinungsverschiedenheit herrschen können; sondern es müssten sich nothwendiger Weise Alle zu derselben Ansicht bekennen. Gerade deshalb, weil uns hier die sinnliche Wahrnehmung nicht zu Gebote steht, bedurften wir eben der Spekulation, um uns über diesen Gegenstand aufzuklären, und des Beweises aus logischen Schlüssen, um denselben zu erläutern. Auch sind wir nicht etwa die einzigen, die etwas Ursprüngliches annehmen, das nicht aus der sinnlichen Wahrnehmung geschöpft ist; [1]) sondern wie uns so ergeht es auch allen Anderen, die vermittelst der Spekulation und logischer Schlüsse zu ihren Annahmen gelangt sind. So stellen die Anhänger der Lehre von der *Ewigkeit der Welt* sich die Aufgabe, die Existenz einer Sache zu beweisen, die weder Anfang noch Ende haben soll, obschon sie mit ihren Sinnen noch niemals ein Ding wahrgenommen haben, das weder Anfang noch Ende gehabt hätte; [2]) auch sie sind mithin zur Erreichung ihres Zweckes nur auf Vernunftgründe angewiesen. Die Anhänger des *Dualismus* wieder bemühen sich, die Existenz zweier entgegengesetzter und völlig von einander geschiedener Urprincipien, durch deren Vermischung die Welt entstanden sei, zu beweisen.

[1]) Nach dem *arabischen* Text müssen hier bei Tibbon die Worte umgestellt und es muss gelesen werden (S. 15): על הודאת דבר בתחלה שלא ראינו כמוהו.

[2]) Vgl. Einleit. S. 10; I, 33.

Mit ihren Sinnen aber haben sie weder je zwei solche getrennte Urprincipien noch deren Vereinigung und Vermischung wahrgenommen; [1]) demnach können auch sie sich für ihre Annahme nur auf Vernunftbeweise berufen. Wieder Andere nehmen eine ewige Materie an, in der ursprünglich weder Wärme noch Kälte, weder Feuchtigkeit noch Trockenheit vorhanden gewesen sei; dann aber sei dieselbe durch irgendwelche Kraft verwandelt worden und hätte aus sich diese vier Qualitäten erzeugt. Die sinnliche Wahrnehmung hat aber auch diesen weder jemals ein Ding dargeboten, das aller jener vier Qualitäten entbehrt hätte, noch auch einen Verwandlungsprocess, durch welchen diese Qualitäten von selber entstanden wären. [2]) Auch sie und ebenso die Anhänger aller anderen noch weiter zu erwähnenden Schöpfungstheorieen sind demnach gezwungen, ihre Annahmen einzig und allein auf Vernunftbeweise zu gründen. Die Annahme einer Schöpfung aus Nichts hat mithin den Umstand, dass sie sich nicht auf die sinnliche Wahrnehmung berufen kann, da derselbe in der Natur des zu untersuchenden Gegenstandes begründet ist, mit allen anderen Schöpfungstheorieen gemein; dagegen sind jedoch die (spekulativen und logischen) Beweise für diese Annahme stärker als für alle anderen. Ferner können wir jeder der anderen Annahmen die gewichtigsten Einwände entgegensetzen und haben endlich für unsere Annahme noch die Bestätigung durch Zeichen und Wunder voraus. [3])

Nachdem Saadia noch unter Berufung auf Genes. 1, 1 und Jes. 44, 24 die Schriftgemässheit der Lehre von der zeitlichen Schöpfung aus Nichts festgestellt hat, schreitet er zur philosophischen Begründung dieser Lehre und führt zunächst, indem er vorläufig die Schöpfung aus Nichts ausser Acht lässt, vier Beweise für die Zeitlichkeit der Schöpfung an.

1. „Der erste Beweis ist von dem Begriff der Endlichkeit hergenommen, und zwar muss, da der Himmel und die Erde beide endlich sind — die Erde, weil sie im Mittelpunkt (der Welt) steht, der Himmel, weil er sich im Kreise um die Erde dreht — auch die ihnen innewohnende Kraft endlich sein, denn es ist unmöglich, dass einem endlichen Körper eine un-

[1]) Vgl. I, 27.

[2]) Unter der Lehre von der Ewigkeit der Materie ist selbstverständlich die Lehre Plato's gemeint, die Saadia in der zweiten Schöpfungstheorie ausführlich darstellt und widerlegt. Auch der hier erwähnte Umstand wird dort (I, 33) geltend gemacht, dass nämlich diese Lehre ebenso wenig wie die von der zeitlichen Schöpfung die sinnliche Erfahrung für sich habe.

[3]) Wir haben die Darstellung Saadia's, mit Hinweglassung einiger Wiederholungen, fast wortgetreu wiedergegeben.

endliche Kraft innewohne; das würde gegen eine anerkannte Wahrheit verstossen. Da aber die sie erhaltende Kraft endlich ist, so müssen auch sie selber (Himmel und Erde) Anfang und Ende haben.“ [1])

Diese Ausführung ist streng aristotelisch. Nach Aristoteles folgt die Unmöglichkeit eines unendlichen oder unbegrenzten Körpers schon aus der Definition des Körpers, der ja als das durch Flächen Begrenzte gedacht werden muss. [2]) Jeder Körper muss in einem bestimmten Raume, an einem bestimmten Orte sein; im Unendlichen aber ist kein bestimmter Ort, kein Unterschied des Oben und Unten, der Mitte und des Umkreises. [3]) Ebenso weist Aristoteles nach, dass das Begrenzte oder Körperliche keine unendliche Kraft und, da alles Bewegte körperlich sei, auch kein Bewegtes eine unendliche Kraft haben könne. [4])

„Nachher forschte ich weiter und fragte: Vielleicht giebt es viele Erden und viele Himmel, von denen ein jeder seine Erde umkreist, so dass es also unendlich viele Welten geben würde. Ich sah aber ein, dass dies wegen der ihnen innewohnenden Natur unmöglich sei, denn das Erdelement kann seiner Natur nach sich nicht oberhalb des Feuerelements befinden und die Luft ihrer Natur nach nicht unterhalb des Wassers, denn Feuer und Luft sind beide leicht, Erde und Wasser aber sind beide schwer. Ich weiss demnach, dass, wenn etwa eine Erdscholle ausserhalb dieses Erdsystems vorhanden gewesen wäre, sie den ganzen Feuerkreis und den ganzen Luftkreis durchbrochen haben würde, bis sie zu ihrem Element auf dieser Erde gelangt wäre; ebenso wenn eine Wassermasse sich ausserhalb unseres Wassers befunden hätte, so würde sie den ganzen Luft- und Feuerkreis durchbrochen haben, bis sie zu diesem Wasser gelangt wäre. Ich habe es also vollkommen erwiesen, dass es keinen anderen Himmel gebe als diesen und keine andere Erde als diese.“ [5])

---

[1]) I, 16. Vgl. Jezirahkommentar zu I, § 4: יהראיה על האמנין ית' שהוא בורא בעצם התכלות והסיפית והתחקורית בעצי שהתקים בעי יבשות בידוע, כי השמים הוא בעצם התכלות והסיפית והתחקורית בעצי שהתקים בעי יבשות בידוע, כי השמים נתקרים יכלים, יזה בידוע בתוך סביב הכוכבים עם סביב השמש וירח, יובן מזה שנתקרים יכלים, כלומר שיש למעי חקר ותכלות יסוף, וכי הבורא ב"ה יודע תכלותם ויתקרם וגבולם.

[2]) Phys. III, 5. 204, b. 4.

[3]) Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen. (II. Auflage.) II, 2. S. 395.

[4]) Phys. VIII, 10. 266. a. 10 fgg.; 267, b. 17; Metaph. XII, 7. Schluss; vgl. Maimonides, More II Anf. Prop. I, II, III u. XII.

[5]) I, 17. Diese Ansicht wird von Saadia auch in der Einleitung zum Jezirahkommentar als die dritte der dort erwähnten Ansichten über die

Die hier von Saadia bekämpfte Ansicht, dass es unendlich viele, gleichzeitig nebeneinander bestehende Weltsysteme gebe, ist von Leukipp und Demokrit, den Urhebern der Atomistik, aufgestellt worden. Die Argumente Saadia's gegen diese Ansicht sind wieder dem Aristoteles entlehnt, der sich namentlich im achten und neunten Kapitel seiner De coelo betitelten Schrift mit dieser Ansicht ausführlich beschäftigt. [1])

2. „Der zweite Beweis ist von der Zusammensetzung aus Theilen und der Verbindung aus Gliedern hergenommen. Ich sah nämlich, dass die Körper aus verbundenen Theilen und aus zusammengesetzten Gliedern bestehen; darin liegt aber für mich ein deutliches Anzeichen, dass sie das Werk eines Wirkenden und einer Schöpfung sind. Alsdann dachte ich, vielleicht sind diese Glieder und Verbindungen nur in kleinen Körpern vorhanden, nämlich in animalischen [2]) und vegetabilischen Körpern. Ich dehnte daher mein Denken auf die Erde aus, und siehe, auch bei ihr trifft dasselbe zu, denn sie ist eine Zusammensetzung aus Staub, Stein, Sand u. dgl. Dann stieg ich mit ihm (dem Denken) zum Himmel auf und sah an ihm viele Schichten von Sphären, die eine innerhalb der anderen; in diesen giebt es Schichten von Lichtkörpern, die Sterne heissen und als grosse oder kleine, mit mehr oder weniger Licht unterschieden werden und in jene Sphären eingefügt sind. Da sich mir nun Aggregation, Verbindung und Zusammensetzung, die nur zeitlich geschaffen sein können, auch am Himmel und an dem, was derselbe in sich fasst, offenbart hatten, so habe ich auf Grund dieses Beweises angenommen, dass auch der Himmel und Alles, was an ihm ist, geschaffen sei."

Auch dieser Schluss aus der in allen körperlichen Dingen vorhandenen Zusammensetzung auf deren zeitliche Entstehung, den wir bei allen späteren jüdischen Religionsphilosophen wieder-

---

Materie angeführt: וכת אחרת אומר, כי הכל כבר רוכב וכי זה העולם אינו כולו, אלא כבר נבראו ממנו עולמות רבות אין מספר וזה העולם אחד מהם, vgl. Plato, Timaeus pag. 31.

[1]) Wir begnügen uns für unseren Zweck mit der Anführung folgender Stellen: de coelo Cap. 8. 276, a. 30: *ἔτι ἀνάγκη πάντας τοὺς κόσμους ἐκ τῶν αὐτῶν εἶναι σωμάτων, ὁμοίους γ' ὄντας τὴν φύσιν· ἀλλὰ μὴν καὶ τῶν σωμάτων ἕκαστον ἀναγκαῖον τὴν αὐτὴν ἔχειν δύναμιν, οἷον λέγω πῦρ καὶ γῆν καὶ τὰ μεταξὺ τούτων;* das. b, 10: *ὡς εἴπερ καὶ αἱ κινήσεις αἱ αὐταί, καὶ τὰ στοιχεῖα ἀνάγκη εἶναι πανταχοῦ ταὐτά· πέφυκεν ἄρα φέρεσθαι καὶ ἐπὶ τόδε τὸ μέσον τὰ ἐν ἄλλῳ κόσμῳ τῆς γῆς μόρια καὶ πρός τόδε τὸ ἔσχατον τὸ ἐκεῖ πῦρ. κ. τ. λ.*

[2]) Nach dem arabischen Text (vgl. auch Wolff a. a. O. S. 700) ist bei Tibbon für גשמי החוש zu lesen גשמי החיים.

finden,[1]) ist aristotelischen Ursprungs. Bei Saadia erscheint dieser Beweis in einer noch wenig ausgebildeten und etwas unbeholfenen Gestalt. Nicht nur in den organischen Gebilden, will er sagen, in deren Begriff es ja schon liegt, dass sie gegliedert und aus verschiedenen Theilen zusammengesetzt sind, sondern auch in dem Erd- und in den Himmelskörpern ist Zusammensetzung anzutreffen. Da nach der Ansicht des Aristoteles, zu der auch Saadia sich bekennt,[2]) die Himmelskörper aus einem feinen, keinen Gegensatz und keine Zusammensetzung in sich schliessenden Aether bestehen, so ist die Zusammensetzung im Bereiche des Himmels nicht im Wesen der einzelnen Körper, sondern darin zu suchen, dass es eine Vielheit von Sphären und in den einzelnen Sphären eine Vielheit von Sternen giebt, die sich untereinander durch das ihnen eigenthümliche Maass von Grösse und Helligkeit unterscheiden.[3])

3. „Der dritte unter den Beweisen ist von den Accidenzien hergenommen. Ich fand nämlich, dass kein Körper frei von Accidenzien ist, die jedem einzelnen zukommen, sei es von seiner Substanz her oder nicht von seiner Substanz her. Das Thier oder die Pflanze z. B. entsteht, wächst, bis sie zu ihrer Reife gelangt sind; nachher nehmen sie ab und ihre Theile zerfallen. Hierauf dachte ich, vielleicht ist die Erde von diesen Accidenzien frei. Da sann ich darüber nach und fand, dass sie von Pflanzen und Thieren, die ja geschaffen sind, nicht entblösst sein kann; nun aber steht es ja fest, dass dasjenige, was nicht frei von Geschaffenem sein kann, ebenso wie dieses geschaffen sein muss. Hernach sagte ich mir: Vielleicht ist der Himmel frei von solchen geschaffenen Zuständen. Als ich jedoch genauer zusah, siehe, da war auch er nicht frei von geschaffenen Zuständen, deren erster[4]) und ursprünglichster die ihm anhaftende unaufhörliche Bewegung ist. Ausserdem aber finden an ihm noch vielerlei und verschiedenartige Bewegungen statt, so dass man eine mit der anderen vergleichend erkennt, dass es langsamere und schnellere giebt. Ferner wirft ein Theil von

---

[1]) Vgl. z. B. Maim., More II Anf. Propos. XXI und XXII.

[2]) Vgl. VI, 97 u. a. O.

[3]) Ob nicht die in den einzelnen Himmelskörpern vorhandene Vereinigung von Form und Stoff dieselben dem Bereich des Endlichen und Zusammengesetzten zuweise, ist ein Bedenken, das auch von Aristoteles schon erwogen wird (Metaph. VIII, 4. 1044, b. 6; das. XII, 2. 1068, b. 24); vielfach diskutirt wird diese Frage von den arabischen Aristotelikern, vgl. Aaron ben Elia's Ez Chajim ed. Delitzsch (Leipz. 1841) Cap. X, S. 29.

[4]) I, 18. Nach d. Text ist bei Tibbon vor העקרים das Wort: הראשונים zu ergänzen.

ihnen sein Licht auf den anderen, so dass in diesem das Licht ein gewordenes ist, wie z. B. beim Monde, und dass einige Sterne eine etwas weisse oder rothe oder gelbe oder grüne Farbe annehmen. [1]) Da ich nun gefunden hatte, dass die geschaffenen Zustände allen (Dingen) gemein sind und dass sie (die Dinge) jenen (den geschaffenen Zuständen) nicht vorausgegangen sind, so kam ich zu der Ansicht, dass Alles, was nicht früher war als der an ihm geschaffene Zustand, ebenso wie dieser geschaffen sei, weil dieser Zustand ja zu seinem Begriff gehöre."

Auch hier steht Saadia in seiner Beweisführung auf aristotelischem Boden. Da das Wesen der Dinge, so würden wir den Beweis strenger formuliren, konstant ist, so können die an den Dingen vorgehenden Veränderungen nicht in deren Wesen begründet, sondern sie müssen zu diesem erst hinzugekommen, mithin geschaffen sein. Was aber der Aufnahme eines Geschaffenen sich nicht erwehren kann, muss selber geschaffen sein. — Von den den Dingen anhaftenden Accidenzien beziehen sich das Entstehen und Vergehen auf die Substanz, [2]) die Zu- und Abnahme nicht auf die Substanz, sondern auf die Qualität der Dinge. [3]) Entstehen und Vergehen, Zu- und Abnahme sind nämlich die vier Arten der Veränderung, welche von Aristoteles unterschieden werden. [4]) Nach Aristoteles gehören aber bekanntlich die Himmelskörper nicht der Welt des Entstehens und Vergehens an; sie sind, da ihre Bewegung die Kreisbewegung ist, deren Gleichmässigkeit mit den accidentiellen Bewegungen und Veränderungen Nichts gemein hat, keiner Veränderung unterworfen, die den Charakter der Accidentialität an sich trüge. Saadia scheint dem zu widersprechen, ohne jedoch seinen Widerspruch näher zu begründen. [5]) Der eigentliche Beweis dafür, dass auch die Himmelskörper nicht frei von accidentiellen Zuständen sind, geht (ebenso wie der zweite Beweis, von dem Wesen der einzelnen Himmelskörper absehend, deren Vielheit und Verschiedenheit in Betracht zog) von der Mannigfaltigkeit der den verschiedenen Himmelskörpern eigenthümlichen Bewegungen aus, von der Verschiedenheit der Farbe der einzelnen Himmelskörper und davon, dass

---

[1]) So ist die Stelle nach d. Text aufzufassen. Die Konjektur Bloch's (a. a. O. S. 55 Anm. 4) bestätigt sich nicht. Ich lege übrigens in dieser Partie die Uebersetzung Bloch's meiner Darstellung zu Grunde, wo nicht eine andere Auffassung des Textes auch eine andere Uebersetzung erheischt.

[2]) Vgl. bei Saadia: אם מעצמו und dann: כמו שיולד ההי, ויתפרדו חלקיו.

[3]) Saadia: אם מזולת עצמו und dann: ויגדל עד אשר ישלם ויחסר.

[4]) Vgl. Zeller, Philos. d. Griech. II, 2. S. 290. Anmerk. 1.

[5]) Vgl. darüber Maim., More I, 74. IV. (Munk, Guide I, 424).

einzelne von ihnen, wie der Mond, ihr Licht von anderen empfangen (was doch gewiss ein accidentielles Moment ist). — Dieser Beweis von der Accidentialität der Dinge für deren Geschaffensein, der sich übrigens in fast wörtlicher Uebereinstimmung wie bei Saadia auch bei den lauteren Brüdern findet, [1]) wurde, wie Maimonides berichtet, [2]) von den Mutakallimun als der stärkste unter allen für die zeitliche Schöpfung vorgebrachten Beweisen angesehen. Maimonides selber aber erhebt dagegen den Einwand, dass in Betreff der Himmelskörper die Geschaffenheit der Kreisbewegung nicht nachgewiesen sei.

4. „Der vierte Beweis ist von dem Begriff der Zeit hergenommen. Ich weiss nämlich, dass es drei Zeitmomente giebt: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Obwohl die Gegenwart kürzer als jeder Augenblick ist, so nehme ich einen Augenblick gleich einem Punkte an und sage, wenn der Mensch sich bemüht, von diesem Punkte aus in seinem Denken bis hinauf zu steigen, so wird ihm das nicht gelingen, weil die Zeit unendlich ist und zu dem, was unendlich ist, kann das Denken nicht aufsteigen und es durchmessen. Dieselbe Ursache würde es aber auch verhindert haben, dass das Sein diesen Weg niederwärts mache und ihn durchmesse, bis es zu uns gelangt wäre. Wäre es aber nicht bis zu uns gelangt, so würden wir nicht sein; es würde also daraus folgen, dass wir, die Menge der Seienden, nicht wären, und das Existirende nicht existirte. Da ich mich nun aber selber als existirend finde, so weiss ich, das Sein habe die Zeit durchmessen, bis es zu mir gelangt ist; hätte die Zeit aber keine Anfangsgrenze, so würde das Sein sie nicht haben durchmessen können. [3]) Und dieselbe Ansicht

---

[1]) Dieterici, Die Lehre von der Weltseele bei den Arabern im X. Jahrhundert. Leipz. 1872. S. 125: „Unser Ziel war bei der Hervorhebung von den Bewegungen der Welt und derer ihrer Theile, den Allbewegungen und Theilbewegungen im Allgemeinen und im Einzelnen zu beweisen, dass der Ausspruch dessen, der die Urexistenz der Welt behauptet, thöricht sei, denn die verschiedenen Bewegungen leiten auf die verschiedenen Zustände des sich Bewegenden hin, der aber, dessen Zustände verschieden sind, ist nicht uranfänglich". Das. S. 128: „Alle diese Sphären bewegen sich in Rundung, sind verschieden in Schnelle und Langsamkeit, bewegen sich nach verschiedenen Seiten, nach Ost und West, nach Süd und Nord, in Länge und Breite". „Sie sind wirklich nach einem Ziel des Beabsichtigenden, nach dem Werk eines Schaffers, die Setzung eines, der sie setzt, durch die That eines weisen und mächtigen Schöpfers."

[2]) Maim., More I, 74. IV.

[3]) Desselben Arguments bedient Saadia sich auch weiter gegenüber der Annahme der Ewigkeit der Materie (I, 22), wo der Schluss lautet: ויהיו

wie über die Vergangenheit gewann ich ohne Zögern auch über die Zukunft; ich fand auch, dass die Schrift etwas Aehnliches von der fernen Zeit aussagt: „„Alle Menschen schauen sie, der Sterbliche kann es von ferne sehen““ (Hiob 36, 26). „„Erheben will ich meinen Sinn in die Ferne““ (das. V. 3). — Es ist mir nun von einem Ungläubigen zu Ohren gekommen, dass er einem Einheitsbekenner, der nicht zu uns gehörte, [1]) entgegengetreten ist und gegen diesen Beweis folgenden Einwand erhoben hat: „„Wie wäre es (nach deiner Ansicht) überhaupt möglich, dass der Mensch im Gehen irgendeinen Raum durchmesse, da derselbe ja aus unendlich vielen Theilen besteht? Denn jede Meile, ja sogar jede Elle, die der Mensch durchmisst, kann, wenn wir uns dieselbe in unseren Gedanken vorstellen, in unendlich viele Theile getheilt werden.““ Einige Denker [2]) sahen sich deshalb genöthigt, untheilbare Theilchen anzunehmen; andere wieder haben den Sprung (arab. tafra) angenommen, d. h. das Ueberspringen von Oben nach Unten, noch andere nehmen an, dass immer eine Menge von Theilen auf eine Menge von Theilen falle. [3]) Ich habe nun diesen Einwurf wohl erwogen und ihn als falsch befunden, [4]) weil die unendliche Theilbarkeit des Dinges nur im Denken statthat, in Wirklichkeit aber nicht vorgenommen werden kann, denn die Theile sind zu fein, als dass die Thätigkeit oder die Theilung mit ihnen vorgenommen werden könnte. Nach meinem Dafürhalten würde dieser Einwurf nur dann eine Analogie (zu unserer Behauptung) bilden, wenn das Sein die vergangene Zeit gleichfalls nur in der Vorstellung, nicht aber in Wirklichkeit durchmessen hätte. Da aber das Sein die Zeit in Wirklichkeit durchmessen hat, bis es zu uns herabgelangt ist, so kann dieser Einwurf, da er nur die Vorstellung trifft, unsere Behauptung nicht widerlegen.“

Der hier dargestellte Beweis ist mir zwar anderweitig nicht bekannt, dennoch aber möchte ich annehmen, dass Saadia denselben einer früheren Quelle, vielleicht einer der mutazili-

---

הדבר עד אין תכלית, וכיון שמה שאין לו תכלית לא ישלם, כבר נתחייב שלא נִמְצֵא, והנה אנחנו נמצאים. Dieser Beweis findet sich unter Anderen auch bei Gebirol (Munk, Mélanges pag. 218 not. 2) und bei Albo (Ickarim I, 12), den Joël irrthümlich als den Urheber desselben betrachtet (Zur Genesis der Lehre Spinoza's. Bresl. 1871. S. 48. 49.)

[1]) Vgl. S. 42, Anmerk. 2.

[2]) Nach dem arab. Text ist hier für מאמינים bei Tibbon מעיינים zu lesen, vgl. auch Wolff a. a. O. S. 700.

[3]) Nach dem arab. Text zu lesen: וקצתם הידה בנפילת חלקים רבים על חלקים [רבים], wodurch die dunkle Stelle erst einen rechten Sinn bekommt.

[4]) Hier scheint nach dem arab. Text für נבהלה (I, 20) bei Tibbon נהבלה gelesen werden zu müssen.

tischen Schulen entlehnt habe. Wenn nach Saadia's Berichte gegen diesen Beweis von einem „Ungläubigen“ der mitgetheilte Einwand erhoben worden ist, so setzt das doch eine Verbreitung dieses Beweises in weiteren Kreisen voraus. Das jenem Einwand zu Grunde liegende Argument ist mit dem bekannten von dem Eleaten Zeno aufgestellten Beweise gegen die Realität der Bewegung identisch. Auf unseren Beweis angewendet, muss dieser Einwand so gelautet haben: Wenn du die Ewigkeit der Welt leugnest, weil du anderenfalls annehmen müsstest, es sei bis zu diesem Augenblick eine unendliche Zeit abgelaufen, was du für unmöglich erklärst; nun so müsstest du auch die Möglichkeit bestreiten, dass eine endliche Strecke durchmessen werden könne, denn jede, auch die kleinste Strecke kann als in unendlich viele Theile zerlegt gedacht werden. Sehen wir aber einmal in dem einen Falle, dass ein Unendliches thatsächlich durchmessen wird, so muss dieselbe Annahme auch in Betreff der Unendlichkeit der Zeit statthaft sein; demnach ist dein Beweis gegen die Ewigkeit der Welt nicht stichhaltig. — Nach Saadia's Bemerkung hat dieser Einwand manche Denker veranlasst, untheilbare Theile anzunehmen, d. h. untheilbare Raum- und Zeittheile, so dass eine Theilbarkeit in's Unendliche damit ausgeschlossen wäre; andere wieder hätten, um diesem Einwand zu entgehen, ihre Zuflucht zu der Theorie des Tafra, d. i. des Sprunges von Unten nach Oben, genommen. Wer sind nun diese Denker? Die erstangeführte Annahme ist von den Mutakallimun aufgestellt worden, von denen Maimonides berichtet, eine ihrer Grundlehren gehe dahin, dass die Zeit aus untheilbaren Zeittheilen bestehe, welche Annahme sich ihnen als eine nothwendige Konsequenz aus der Annahme von Atomen ergeben habe.[1]) Wir werden demnach berechtigt sein, auch bei dem „Einheitsbekenner“, dem gegenüber jener Einwand gemacht worden ist, an einen Mutakallimun zu denken.[2]) Die Sprunglehre, deren andere Denker sich zur Beseitigung jenes Einwandes bedient haben sollen, ist uns gleichfalls bekannt; sie wird von Schahrestani dem Stifter

---

[1]) Vgl. Maimonides, More I, 73. III (Munk, Guide I, 379).

[2]) Tibbon hat hier: זולתי מהמאמינים, wofür nach dem arab. Text: זולתי מהמייחדים zu lesen ist. Aber auch das זולתי bietet Schwierigkeiten. Was soll das heissen: „Ein Einheitsbekenner ausser mir?“ Könnte nicht trotz unseres Textes, der auch Tibbon schon vorgelegen hat, ursprünglich ein dem hebräischen זולתנו entsprechendes Wort gestanden haben? „Ein Einheitsbekenner, der nicht zu uns gehört,“ wäre wenigstens eine sehr prägnante Bezeichnung für einen Mutakallimun. Auch an einer anderen Stelle (II, 47) wird mit זולתנו ein Bekenner des Islam's bezeichnet.

der mutazilitischen Schule der Natztzâmîja zugeschrieben.[1]) Die dritte Gruppe von Denkern glaubt jenem Einwande dadurch entgehen zu können, dass sie der unendlichen Theilbarkeit des Raumes die unendliche Theilbarkeit der Zeit gegenüberstellt; sie beseitigt die aufgeworfene Schwierigkeit durch die Annahme, jedem unendlich kleinen Raumtheil entspreche auch ein unendlich kleiner Zeittheil, so dass gewissermassen Unendlichkeit in Unendlichkeit aufgehe. — Ungleich scharfsinniger und zutreffender ist die von Saadia in seinem eigenen Namen vorgetragene Widerlegung jenes Einwands. Die unendliche Theilbarkeit einer endlichen Grösse, so meint er, kann nur in unserer Vorstellung, niemals aber in Wirklichkeit vollzogen werden; in der Wirklichkeit stellt eine solche Theilung sich vielmehr als unausführbar heraus. Mithin wäre jener Einwand nur dann berechtigt, wenn mit der Annahme der Ewigkeit der Welt gleichfalls eine unendliche Zeitreihe nur in unserer Vorstellung, nicht aber eine in Wirklichkeit abgelaufene würde gesetzt werden. In Wahrheit bedeutet aber die Annahme, die Welt sei ewig, dass bis zu diesem bestimmten Augenblick eine unendliche Zeitreihe in Wirklichkeit abgelaufen sei; somit gründet sich jener Einwand auf eine durchaus unzutreffende Analogie. Dieselbe Unterscheidung zwischen realer und nur gedachter Unendlichkeit findet sich bei gleicher Gelegenheit auch in der Encyklopädie der lauteren Brüder.[2])

Der Darstellung seiner Ansicht von der Zeitlichkeit der

---

[1]) Schahrest. (übersetzt von Haarbrücker) I, 56: „Sechstens stimmte er den Philosophen in der Leugnung des Theils, welcher nicht getheilt werden könne, bei und brachte zuerst die Behauptung des Sprunges vor, als er auf die Komsequenz hingewiesen wurde, dass eine Ameise beim Gehen von einem Felsenrande zum anderen das, was kein Ende habe, durchmesse, und wie dasjenige, was ein Ende habe, dasjenige, was kein Ende habe, durchmessen könne. Er sagte nämlich, sie durchmisst es theils durch das Gehen, theils durch den Sprung“ u. s. w.; vgl. auch Dieterici, Die Naturanschauung und Naturphilosophie der Araber (Leipzig 1876) S. 12.

[2]) Dieterici, Die Naturanschauung S. 10: „Kraft ihrer (der Seele) Fähigkeiten kann sie auch die Zahl bis zum Unzählbaren vervielfachen, das Maass bis in's Unendliche fortführen und sich vorstellen, dass es ausser der Welt eine Weite bis in's Grenzenlose gebe .... Wenn aber Jemand glaubt, dass die Weite eine an sich bestehende Substanz sei und dass es ausserhalb der Welt eine grenzenlose Weite gebe, auch dass die Zeitdauer eine Substanz sei, welche der Welt voraufging und dass der Theil der Materie sich immerfort theilen lasse, und was dergleichen Fragen noch mehr sind, so sind dies Alles nur Aussprüche, die die Leute thun, weil sie ebenso wenig die Substanz der Seele als ihre wunderbaren Kräfte kennen, auch nicht wissen, wie die Seele die Erkenntnisse und Wissenschaften beherrscht.“

Schöpfung [1]) lässt Saadia die Widerlegung von zwölf Schöpfungstheorieen folgen, in deren Anordnung er ein gewisses Princip zu beobachten scheint. Die an die seinige sich unmittelbar anschliessenden Theorieen, nämlich die zweite, dritte und vierte, nehmen gleichfalls noch die Zeitlichkeit der Schöpfung und auch die Einzigkeit des Schöpfers an; sie bestreiten jedoch die Annahme einer Schöpfung aus Nichts, indem sie die Schöpfung entweder aus einer Urmaterie oder aus Gott selbst oder zugleich aus einer Urmaterie und aus Gott hervorgehen lassen. Die fünfte Theorie giebt die Einzigkeit des Schöpfers auf und hält nur noch an der Zeitlichkeit der Schöpfung fest. Die sechste nimmt gleichfalls noch die Zeitlichkeit der Schöpfung an, daneben aber anstatt einer bestimmungslosen Urmaterie die Ewigkeit von vier Elementen. Die siebente kombinirt mit der Annahme von vier Urelementen noch die einer Urmaterie. Die achte lässt, wenigstens in Betreff der Himmelskörper, auch die Zeitlichkeit der Schöpfung fallen, indem sie dieselbe nur auf die sublinarische Welt beschränkt. Die neunte leugnet jede bewusste Schöpferthätigkeit und lässt die Welt durch Zufall entstehen. Die zehnte bestreitet überhaupt jedes Entstandensein und meint, es sei Alles von Ewigkeit her ganz so wie heute dagewesen. Die elfte, zwölfte und dreizehnte endlich stellen drei verschiedene Standpunkte der Skepsis dar und glauben auf jede bestimmte Ansicht verzichten zu müssen.

---

[1]) Nach den Beweisen für die Zeitlichkeit der Schöpfung geht Saadia, dessen streng systematischer Geist so leicht keine, sei es auch noch so unwahrscheinliche, wenn nur logisch denkbare Annahme unberücksichtigt lässt, auf die Erörterung der Frage über, ob die Dinge sich nicht selber geschaffen haben. Nachdem er die Absurdität einer solchen Annahme gezeigt hat, weist er nach, dass Gott die Dinge nicht aus einem vorhandenen Stoffe, sondern aus Nichts geschaffen habe. Einer der hier gegen die Annahme einer Materie ausgeführten Beweise, lautet wie folgt (I, 21): „Ferner halte ich es für ausgemacht, dass mit der Voraussetzung von Irgendetwas, was es auch sei, aus dem die vorhandenen Dinge geschaffen seien, wir zugleich einräumen müssen, dass dieses Ding ewig sei. Ist es aber ewig, dann steht es mit dem Schöpfer auf gleicher Stufe der Ewigkeit. Daraus aber würde folgen, dass der Schöpfer über dasselbe keine Macht hätte, die Dinge daraus zu erschaffen, und dass es ihm auch nicht gehorcht hätte, um auf sich nach seinem Willen einwirken zu lassen und sich nach seinem Wunsch zur Bildung herzugeben.“ Dieses Argument findet sich auch schon in der Einleitung zum Jezirahkommentar (II. Theorie): שאם היתה אבן הקדמונה הנקראת ממש קדמונית עם הבורא יתברך שמו, לא היתה נפעלת לו ולא נכרחת לגזרתו ולא סרה למשמעתו ועצתו לעשות כפי צביוני מפני ששויונם בקדמות מחייב להיותם שוים ומחייב מהיות האחד יכול לעשות באחד. Nach Schahrest. (II, 135) soll diese Argumentation auch gegen Kallimachos, einen angeblichen Anhänger Demokrit's, der die Ewigkeit der Welt behauptet hatte, geltend gemacht worden sein.

II. Die zweite Schöpfungstheorie. „Die zweite Ansicht ist die Ansicht derer, die behaupten, dass dem Schöpfer der Dinge geistige, ewige Körperchen vorgelegen hätten, aus denen er diese zusammengesetzten Körper geschaffen habe, und zwar stellen sie diese Behauptung auf, weil kein Ding anders als aus einem Etwas entstehen könne. Und als sie in ihren Gedanken weiter gingen und sich mit der Vorstellung beschäftigten, in welcher Weise der Schöpfer die zusammengesetzten Dinge aus den geistigen Substanzen geschaffen habe, gaben sie folgende Erklärung: Wir stellen uns vor, dass er aus ihnen kleine Punkte vereinigt habe, eben die Theilchen, die nicht mehr theilbar sind — sie denken sich dieselben nämlich überaus fein, viel feiner, als es irgendein Stäubchen sein kann.“

Wir wollen, ehe wir in der Wiedergabe der Saadianischen Darstellung weiter fortfahren, hier einmal ein Wenig innehalten. Würde der weitere Verlauf der Darstellung nicht jedem Kundigen sofort die von Plato im Timaeus vorgetragene Schöpfungslehre in Erinnerung bringen, so wäre man in der That versucht, diese einleitenden Worte mit Fürst [1]) auf die Atomenlehre Demokrits zu beziehen. Ich halte auch die Vermuthung nicht gerade für ausgeschlossen, Saadia habe hier vielleicht nicht ohne Absicht die Beschreibung der Urmaterie so gefasst, dass allenfalls auch die Atome Demokrit's darunter verstanden werden könnten.[2]) Die Auffassung der platonischen Materie als feinster, geistiger Atome scheint jedoch bei den Arabern auch sonst nicht ungewöhnlich gewesen zu sein. So heisst es bei Schahrestani in der Darstellung Plato's: „Zuweilen gebrauchte er auch von den Elementen den Ausdruck der feinen Theile. Man sagt, er habe darunter die anfanglose von den Formen entblösste Materie (ὕλη) verstanden, bis sich die Formen und Gestalten damit vereinigt und sie in die richtige Lage und in Ordnung gebracht sei.“ [3]) In der That nimmt Plato im Timaeus auch Elementarkörperchen an, nur dass diese nicht mehr den ursprünglichen, bestimmungslosen Zustand der Materie bezeichnen, sondern

---

[1]) Fürst's Uebersetzung S. 69.

[2]) Diese Vermuthung wird bestärkt durch die Darstellung derselben Theorie in der Einleitung zum Jezirahkommentar. Dort lautet die Beschreibung der Materie wie folgt: והדת השנית אומר האומר, כי יש לכל הנראים התחלה, אלא שסבר כי זאת ההתחלה מדבר פשוט, רקחו האומן רכב יברא ממנו זה העולם, ומצירים עיקרי אלה הענינים חלקים לא יתחלקו לפי שהם דקים מכל דק וקטנים מכלקטן. Weiter macht Saadia dort die Bemerkung, dass unter denen, die eine ewige Urmaterie annähmen, drei verschiedene Ansichten herrschend seien, die dritte der angeführten Ansichten aber ist die Demokrit's, vgl. oben S. 37.

[3]) Schahrest. II, 123, vgl. das. II, 110.

dasjenige Stadium, in welchem dieselbe bereits in den Weltprocess eingegangen ist. [1])

In der Darstellung dieser Theorie fortfahrend, beschreibt Saadia nunmehr den Hergang der Schöpfung folgendermaassen: „Aus diesen (den feinen Theilchen) fertigte er eine gerade Linie und zerschnitt alsdann diese Linie in zwei gleiche Stücke; hernach legte er das eine von ihnen auf das andere kreuzweise übereinander, dass sie die Gestalt eines griechischen Chi (X) bildeten, welches dem arabischen Lam-Elif ohne den Untersatz gleicht. Alsdann befestigte er sie an dem Orte ihres Zusammentreffens und schnitt sie dann an dem Orte ihrer Befestigung auseinander, machte das eine von ihnen zur grossen obersten Sphäre und fertigte aus dem anderen die kleinen Sphären.“ [2])

„Dann bildete er aus diesen geistigen Theilen ein Tetraëder und schuf daraus den Feuerkreis, [3]) hierauf bildete er aus

---

[1]) Vgl. über diesen sehr schwierigen und noch heute unter den Platoforschern nicht ausgemachten Punkt: Zeller, Philos. d. Griech. II, 1. S. 515; das. S. 462. Zur Bezeichnung der Materie führt Saadia in der Einleitung zum Jezirahkommentar noch mehrere Ausdrücke an, er sagt: והם קוראים ענין זה יסוד הפשוט, והמעון, והממש והאבן הקדומה. Die Bezeichnung יסוד הפשוט dürfte mit der *ὑποδοχὴ γενέσεως, φύσις τὰ πάντα δεχομένη* bei Plato identisch sein, מעון mit *ἐκεῖνο, ἐν ᾧ γίγνεται, χώρα, τόπος*, הממש mit *τὸ ἐκμαγεῖον*, vgl. Zeller a. a. O. S. 459, Anmerk. 3. Die Bezeichnung אבן הקדומה erklärt Dunasch ben Tamim in seinem (handschriftlichen) Jezirahkommentar zu I. § 2 für identisch mit הממש.

[2]) I, 22. Timaeus 36: *ταύτην οὖν τὴν ξύστασιν πᾶσαν διπλῆν κατὰ μῆκος σχίσας, μέσην πρὸς μέσην ἑκατέραν ἀλλήλαις οἷον χῖ προσβαλὼν κατέκαμψεν εἰς κύκλον, ξυνάψας αὐταῖς τε καὶ ἀλλήλαις ἐν τῷ καταντικρὺ τῆς προσβολῆς, καὶ τῇ κατὰ ταὐτὰ καὶ ἐν ταὐτῷ περιαγομένῃ κινήσει πέριξ αὐτὰς ἔλαβε, καὶ τὸν μὲν ἔξω, τὸν δ' ἔνδος ἐποιεῖτο τῶν κύκλων κ. τ. λ.* Dass bei Tibbon כצורת הסמך היונית nicht richtig sein könne, bemerkt schon Rapoport (a. a. O. Note 24). Der arabische Text bei Landauer hat: אלסין = hebr. השין; demnach hat Tibbon den auch das im Arabischen fehlende סמך repräsentirenden Buchstaben seiner Vorlage richtig wiedergegeben und hat den Fehler schon in seinem Texte vorgefunden. Was das Lamed-Elif (nicht Elif-Lamed) betrifft, so giebt es dafür im Arabischen auch eine Schreibweise = ȣ, die durch die Wegnahme des Bodenstrichs (תושבת) ein X ergiebt. In der ed. Konstant. findet sich noch die Figur X, ed. Amsterd. hat an Stelle der Figur einen leeren Raum.

[3]) I, 22. Der hier von Tibbon gebrauchte Ausdruck: אצטרובילית kommt in der talmudischen Literatur an mehreren Stellen vor, die Lesart schwankt zwischen אסטרובלין und אצטרובלין. An einigen Stellen, wie Tal. b. Kethuboth fol. 69a und Midr. Rabb. Genes. Cap. 29 und 81, bedeutet das Wort unzweifelhaft einen Theil an der Mühle; R. Haï Gaon erklärt es für den unteren Mühlstein, nach einer anderen Erklärung soll es den Mühlenschlauch bedeuten. Maimonides, Mischnakommentar zu Abod. Sar. I, 47, erklärt es an der dortigen Stelle als Fichtenzapfen = *στρόβιλος* (Talm. Abod. Sar. fol. 14a. Vgl. auch Chwolson, Die Szabier II, 224), was auch der arabische Text an unserer Stelle hat. In jedem Falle aber bezeichnet

ihnen ein Oktaëder und schuf daraus den Luftkreis, hernach bildete er aus ihnen einen Kubus und schuf daraus den Erdkreis, dann bildete er aus ihnen den Ikosaëder und schuf daraus alle Meere.[1]) Hierfür haben sie sich nun entschieden und darauf ihre Ueberzeugung gegründet."

Die Widerlegung dieser Theorie, die Saadia wie immer auf seine Darstellung folgen lässt, schliesst mit einer Polemik gegen die jüdischen Anhänger der platonischen Lehre, welche sich für ihre Annahme eines urweltlichen Princips auf die Schriftverse Spr. Sal. 8, 22 und Hiob 28, 12 berufen hätten.[2]) Allein während Saadia an dieser Stelle behauptet, die jüdischen Platoniker hätten aus jenen Versen die Unerschaffenheit der Materie oder der geistigen Atome bewiesen, geht aus einer Bemerkung im zweiten Abschnitt hervor, dass der Vers Spr. Sal. 8, 22 auf die Unerschaffenheit des Logos gedeutet worden sei. Da Saadia noch dazu an der letzteren Stelle sich ausdrücklich darauf beruft, dass er durch die Widerlegung der platonischen Schöpfungstheorie auch bereits die Logos-

---

das Wort nach seiner Grundbedeutung nur die mathematische Figur der Gegenstände, für die es gebraucht wird. Nach Plato kann an unserer Stelle nur der Tetraëder gemeint sein, den Plato (Tim. 53) hierin dem Philolaos folgend (vgl. Zeller a. a. O. I, 297; II, 1. 513) als die Grundgestalt des Feuers bezeichnet.

[1]) Der Text ist hier nicht nur bei Tibbon, sondern auch schon in dessen arabischer Vorlage (vgl. Landauer z. St.) vielfach korrumpirt. Nach Plato (Tim. 53 fgg.) muss bei Tibbon gelesen werden: ואחר כן צייר ממנה צורה שמונית ובראּ ממנה עגלת (העפר) [האויר] ואחד כן צייר מהם צורה (שתים עשריני) [שרשייה] ושם עלית סבוב (האויר) [העפר] ואחד כן צייר ממנה צורה עשרינייה ובראּ ממנה כל הינים שתים עשריני. Möglicher Weise ist jedoch beizubehalten, dann wäre in unserem Texte die Erwähnung der mathematischen Figur für den Erdkreis ganz ausgefallen, die Figur des Dodekaëders aber würde sich auf die Grundform des Aethers beziehen, auf die wohl auch Plato in den folgenden Worten anspielt (Tim. 55): *ἔτι δὲ οὔσης ξυστάσεως μιᾶς πεμπτῆς ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεὸς αὐτῇ κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωγραφῶν.* Wenigstens fassten die Späteren nach dem Vorgang des Xenokrates den platonischen Ausspruch so auf, dass in ihm die erwähnte pythagoräische Ansicht wiedergegeben sei, eine Auffassung, die zwar von Zeller (a. a. O. II, 1. S. 513, Anmerk. 5) verworfen wird, sich aber auch in der pseudoplatonischen Epinomis findet (pag. 981, vgl. Zeller a. a. O.). Nehmen wir an, dass Saadia hier wirklich den Aether meint (wofür auch der Ausdruck: שתעצמה עצם נקי כנקיות הגלגלים sprechen würde, vgl. auch VI, 97: ושם עלית; Jezirahkommentar II, § 5: וכתבי הקדש קוראים האויר השני חדק כבוד a. a. O.), so wären die Elemente nach ihrer mathematischen Figur in aufsteigender Reihenfolge geordnet: 1) Feuer = Tetraëder, 2) Erde = Kubus (ausgefallen), 3) Luft = Oktaëder, 4) Aether = Dodekaëder, 5) Wasser = Eikosaëder.

[2]) I, 23.

lehre widerlegt habe, [1]) so dürfen wir daraus schliessen, dass für ihn die Logoslehre völlig identisch mit der Philosophie Plato's sei. Diese Identificirung legt uns aber die Vermuthung nahe, dass auch Saadia schon seine Kenntniss der platonischen Philosophie wenigstens theilweise aus neuplatonischen Quellen geschöpft habe. Diese Vermuthung wird auch noch durch einige andere Stellen unterstützt. So verwahrt Saadia sich am Schluss seiner Polemik gegen die platonische Schöpfungstheorie und ebenso bei der Bekämpfung der Logoslehre gegen die Annahme, als ob in den angeführten Schriftstellen (Spr. Sal. 8, 22; Hiob 28, 12 u. a.) unter der Weisheit Gottes etwa ein Werkzeug zu verstehen sei, dessen Gott bei der Schöpfung der Welt sich bedient habe. [2]) Diese von Saadia dem Plato zugeschriebene Ansicht ist aber in Wahrheit philonischen Ursprungs. [3]) Auch in der Schilderung des Eros im zehnten Abschnitt werden wir bei der später vorzunehmenden quellenmässigen Prüfung derselben Gelegenheit haben, uns von der neuplatonischen Färbung platonischer Gedanken zu überzeugen.

Die eingehende Kenntniss, die Saadia von den kosmologischen und physikalischen Theorieen Plato's verräth, bleibt aber trotzdem um so bemerkenswerther, als dieselbe im Laufe der weiteren Entwicklung sowohl den Arabern als den jüdischen Religionsphilosophen scheint abhanden gekommen zu sein. Auch Saadia

---

[1]) II, 46: ומצאתי קצתם חישב ענין: ה' קנני ראשית דרכו (Spr. 8, 22) שלבורא נגלה קדמונה לא סדה ברואה והשער הזה כבר השיבותי קודם הפנים הזאת על אשר השיבותי אל הדוחניים. Vgl. V, 93.

[2]) I, 24: ואין החפץ בה, שהוא היתה לבורא ככלי שבורא בה הדברים; II, 47: ואין ריצים בה שבורא הדברים בכלי היא החכמה.

[3]) Vgl. Kaufmann a. a. O. S. 48, Anmerk. 89. Die Stelle bei Philo lautet (De ebriate pag. 361): *Τὸν γοῦν τόδε τὸ πᾶν ἐργασάμενον δημιουργὸν ὁμοῦ καὶ πατέρα εἶναι τοῦ γεγονότος εὐθὺς ἐν δικῇ φησομεν· μητέρα δὲ τὴν τοῦ πεποιηκότος ἐπιστήμην, ᾗ συνὼν ὁ θεὸς, οὐχ ὡς ἄνθρωπος, ἔσπειρε γένεσιν. Ἡ δὲ παραδεξαμένη τὸ τοῦ θεοῦ σπέρμα τελεσφόροις ὠδῖσι τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱὸν ἀπεκύησε τόνδε τὸν κόσμον. Εἰσάγεται γοῦν παρά τινι τῶν ἐκ τοῦ θείου χοροῦ ἡ σοφία περὶ αὑτῆς λέγουσα τὸν τρόπον τοῦτον. Ὁ θεὸς ἐκτήσατό με πρωτίστην τῶν ἑαυτοῦ ἔργων καὶ πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέ με.* Die Deutung von Hiob 28, 12 findet sich jedoch bei Philo in diesem Sinne nicht, sie wird auch von Saadia mit den Worten: יהיא שאחרים חשבו als einer anderen Quelle angehörig bezeichnet. Auf die Auffassung der חכמה als Logos weist Saadia auch im Jezirahkommentar hin, Einleit. Anf.: ואנ"ש שנסמרים איתה (כלו' החכמה) בריתוק ורתוב ועינוק, ארן ראוי לחדפית הראירה בה ולא שלא לעיין בענינה, לפי שחכמו קדם והפילוסופים מדענין איתה בנתלה שבעצירי הינצר ונוח שאנ' בבורא ית' שנה, כי ידע שבירלה ודרכה ונקוניה, לא שהחכמה יסוד קבוע בנקום ושהבורא ב"ה ידע איתי נקים ניפני שנענה הרית החכמה ומקנוה שני ענינים זולת הבורא, אלא מפני שאמר בבני אדם כי לא ידעו דרכה ומקנוה הפך הענין וגו'.

selber haben die hier benutzten Quellen bei der Abfassung des Jezirahkommentars noch nicht zu Gebote gestanden. Man braucht nur die so überaus dürftige Darstellung der platonischen Schöpfungstheorie in der Einleitung zu jenem Kommentar [1]) mit unserer Darstellung zu vergleichen und man wird die Ueberzeugung gewinnen, dass die Kenntniss Saadia's in der Zwischenzeit durch die Erschliessung neuer Quellen eine wesentliche Bereicherung müsse erfahren haben. Vielleicht hatte Saadia diese Bereicherung der inzwischen erfolgten Kenntnissnahme von der in der ersten Hälfte des zehnten Jahrhunderts zu Stande gekommenen Uebersetzung des platonischen Timaeus [2]) zu verdanken.

III. Die dritte Schöpfungstheorie. „Die dritte Ansicht ist die Ansicht derer, welche behaupten, der Schöpfer der Körper habe dieselben aus seinem eigenen Wesen geschaffen." [3]) Bei der gar zu allgemein gehaltenen Fassung dieser Theorie ist es nicht leicht zu entscheiden, welche historisch überlieferte Ansicht Saadia hier im Auge habe. In jedem Falle aber geht aus seiner Polemik gegen diese Theorie hervor, dass es sich um eine Emanationstheorie handele, nach der ein Theil des göttlichen Wesens sich verendlicht habe und in den Werdeprocess eingegangen sei. Es würde am Nächsten liegen, hierbei an die neuplatonische Emanationslehre zu denken, welche dem Saadia, wenn nicht aus anderen Quellen, aus der Encyklopädie der lauteren Brüder oder aus den von dieser benutzten Schriften [4]) muss bekannt geworden zu sein. Dieser Annahme steht jedoch der Umstand entgegen, dass nach der hier dargestellten Ansicht nur ein Theil des göttlichen Wesens in den Weltprocess soll eingegangen sein, [5]) während

---

[1]) Auf Plato bezieht sich in der Einleit. zum Jezirahkommentar wohl auch die Bemerkung über die vielen aufeinander folgenden Weltschöpfungen: וקצת אומרי זה המאמר סוברים עולם אחר עולם, כלו' מאמינים כי כולל עולם אחר עולם נברא וזה שאני בו תשלים כשמונה עשר אלף. Vgl. Zeller a. a. O. II, 1. S. 521; Dieterici, Makrokosmus S. 186.

[2]) Ueber die arabischen Uebersetzungen des Timaeus vgl. Wenrich, De auctorum graecorum versionibus pag. 118. Den Timaeus kennen auch die Zeitgenossen Saadia's Isaak Israeli und Alfarabi (vgl. Steinschneider, Alfarabi. Petersburg 1869. S. 185. Hebr. Beilage S. 229). Erwähnt wird der Timaeus auch von Maimonides (More II, 13. Munk, Guide II, 109).

[3]) Der christliche Platoniker Hermogenes sagt: Drei Annahmen sind möglich, dass Gott Alles aus sich selbst, dass er Alles aus Nichts, dass er Alles aus Etwas, aus einer Materie geschaffen habe, vgl. Ritter, Gesch. der Philosophie Bd. V, S. 178.

[4]) Vgl. oben Einleit. S. 32.

[5]) I, 24: יד ששב קצת גוף שיש לו צורה. Das. S. 25: שישים קצתו גוף. Das. איך קבל החלק ההוא.

z. B. Plotin sich gegen eine solche Auffassung seiner Emanationslehre ausdrücklich verwahrt. [1]) Wenn Saadia auch nicht gerade als ein Muster historischer Treue in der Reproduktion gegnerischer Ansichten hingestellt werden kann, so ist doch auch nicht anzunehmen, dass er sich eine Modifikation der neuplatonischen Lehre gerade in demjenigen Punkte sollte gestattet haben, gegen den er in seiner Polemik sich fast ausschliesslich wendet.

Von allen Systemen aber, die sonst noch in Betracht kommen — man könnte z. B. allenfalls auch an den Gnosticismus denken [2]) — scheint mir eine Identificirung dieser Theorie mit der Lehre der ursprünglichen Madschû's oder Magier noch die meiste Wahrscheinlichkeit für sich zu haben. Wie Schahrestani berichtet, ist nämlich der Dualismus, d. i. die Annahme zweier ewiger Urprincipien, erst als eine spätere Entwicklung der Lehre der Magier anzusehen; die ursprünglichen Madschû's hingegen wären der Ansicht gewesen: „es sei nicht möglich, dass beide Principien ewig, ohne Anfang seien, sondern das Licht ohne Anfang, die Finsterniss aber entstanden sei." [3]) Die Darstellung Saadia's, in den Werdeprocess sei nur ein Theil des göttlichen Wesens eingegangen, würde sich ziemlich genau mit der Lehre der Mas'chîja decken: „dass das Licht allein dagewesen sei, reines Licht, dann habe sich ein Theil desselben verwandelt und sei Finsterniss geworden." [4]) Saadia's Polemik scheint unsere Vermuthung zu bestätigen. Das erste Argument Saadia's hebt die Schwierigkeit hervor, dass ein ursprünglich über alle endlichen Bestimmungen erhabenes Wesen sich freiwillig einer Umgestaltung sollte unterzogen haben, in Folge deren ein Theil desselben mit diesen endlichen Bestimmungen behaftet worden sei. Dieses Argument würde allerdings ebenso gut auf manche andere Emanationstheorie passen. Allein die

---

[1]) Zeller III. 2. S. 443: „Das Abgeleitete verhält sich zum Ersten nicht wie der Theil zum Ganzen, sondern wie die Wirkung zur Ursache, es ist nicht aus der Substanz des Ersten genommen, sondern ohne Verminderung oder Veränderung dieser Substanz durch seine Kraft gesetzt und von ihr getragen." Ebenso heisst es in der Encyklopädie der lauteren Brüder. Dieterici, Weltseele S. 131: „Dasselbe gilt nun auch von der vom Schöpfer ausgehenden Welt. Sie ist nicht ein Theil von seinem Wesen, sondern ein Ueberfluss, der überfliesst" u. s. w.

[2]) Vgl. besonders: Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche (IV. Auflage) II, S. 48. 105 u. a.

[3]) Schahrest. I, 275.

[4]) Das. I, 280. Die Sekte der Mas'chîja ist identisch mit den Mâsîja bei Flügel, Mani, seine Lehre und seine Schriften (Leipz. 1862) S. 90. 242.

den vier anderen Beweisen [1]) gemeinsame Voraussetzung, dass die Welt oder das Endliche zugleich das Böse sei, scheint mir unverkennbar auf eine dem Dualismus verwandte orientalische Weltanschauung hinzuweisen. Dies gilt ganz besonders vom dritten, der so lautet: „Wie sollte der Gerechte, der kein Unrecht begeht, über einige seiner Theile verhängt haben, sie in diese Uebel zu stürzen? Wenn ich über diese Ansicht nachdenke, so finde ich die Alternative unvermeidlich: entweder war dieses Schicksal verdient und nothwendig, dann könnte es nur erfolgt sein wegen eines Uebels oder eines Vergehens, die dieser Theil sich hätte zu Schulden kommen lassen; oder es war nicht nothwendig, dann läge darin eine Vergewaltigung und ein Unrecht. Beide Annahmen aber erweisen sich als falsch und trügerisch.“ [2]) Für die eine Seite der hier von Saadia aufgestellten Alternative lassen sich in der That aus dem Kreise der von uns vermutheten Quellen historische Belege beibringen. Eine Sekte der Madschû's, die Kajûmarthîja, lehrte nämlich, dass die Finsterniss in Folge einer Versündigung des Lichtes entstanden sei. „Jazdân (das Licht) habe bei sich gedacht, wenn ich einen Gegner hätte, wie würde der beschaffen sein. Dieser Gedanke sei ein schlechter, mit der Natur des Lichtes nicht harmonirender gewesen, und so sei aus diesem Gedanken das Finstere entstanden und Ahriman genannt worden, und das Böse, die Zwietracht, das Verderben, die Schlechtigkeit und das Schadenbringen sei seine Natur geworden.“ [3]) Wird im dritten Beweise die Frage erörtert, warum ein Theil Gottes in die Endlichkeit oder in das Böse eingegangen sei, so handelt der fünfte von der Rückkehr des Endlichen oder Bösen in seinen Urzustand. „Wer die Macht besitzt, seine Theile aus den Schmerzen zu erlösen, und noch dazu weise ist (d. h. das Wünschenswerthe einer solchen Erlösung einsieht), von dem ist nicht anzunehmen, dass er diese Erlösung nicht vollziehen sollte.

---

[1]) Am Anfang des zweiten Beweises ist nach dem arab. Text (vgl. Wolff a. a. O. S. 701) für בחירת האדם zu lesen: בחירת החכם. Die Stelle ist zu übersetzen: „Dass ein Weiser, der der Veränderung, der Einwirkung eines Wirkenden und der Begreifbarkeit nicht unterliegt, aus freier Wahl einen Theil seines Wesens in die Körperlichkeit eingehen lasse und sich dadurch den verschiedenen Einwirkungen und dem Begriffenwerden aussetze, nachdem er weise gewesen, sich zur Thorheit erniedrige, nach der Ruhe die Schwäche, den Hunger, den Durst, die Sorge, die Mühe und die anderen Uebel auf sich nehme, von denen er bisher fern gewesen, ohne irgendwelchen Nutzen daraus zu schöpfen, das ist eine durchaus nichtige Behauptung.“

[2]) I, 25.

[3]) Schahrest. I, 276, vgl. auch die Lehre der Zarwânîja das. S. 277.

Stellen wir uns aber vor, er (der Schöpfer) thäte das, so würden damit alle geschaffenen Dinge aufgehoben werden. Ist ihre Existenz in der Zukunft aber ebenso nothwendig, wie sie es in der Vergangenheit war, so würde die Periode der Körperlichkeit eines jeden der Theile eine nur vorübergehende sein und ein jeder von ihnen würde, nachdem er eine Zeit lang Maass und Form angenommen, daraus befreit werden und wieder zurücktreten; an seine Stelle aber würde wieder ein (anderer) Theil in die Passivität (den Weltprocess) eintreten. Dennoch aber wäre nicht anzunehmen, dass diese Perioden selber einmal ein Ende erreichen, weil das Ganze, aus dem sie hervorgehen, endlos ist (mithin unendlich viele Theile nacheinander in die Periode der Endlichkeit einzutreten hätten). Das aber ist eine Annahme, die der Verstand verwirft und die der klaren Einsicht widerstrebt.“ Auch bei den Madschû's wurde die Frage über die Rückkehr verhandelt, ja dieselbe bildete, wie Schahrestani berichtet, [1]) einen der Kardinalpunkte ihres Systems. „Alle Fragen der Madschû's drehen sich aber um zwei Hauptpunkte, einmal die Auseinandersetzung der Ursache, weshalb sich das Licht mit der Finsterniss vermischt habe, und zweitens eine Auseinandersetzung der Ursache, weshalb sich das Licht von der Finsterniss rein mache; sie setzen die Vermischung als den Anfang und das Reinsein als das Ziel.“ [2])

IV. Die vierte Schöpfungstheorie. „Das ist die Ansicht dessen, welcher die beiden letzten Ansichten kombinirt und annimmt, dass der Schöpfer die vorhandenen Dinge aus seinem Wesen und aus den ewigen Dingen (den geistigen Atomen oder der platonischen Materie) geschaffen habe.“ Ob Saadia diese Kombination aus seiner geschichtlichen Kenntniss früherer Systeme geschöpft oder nur seinem Schematisirungsbedürfniss zu Liebe als eine immerhin logisch mögliche Konstruktion selber erdacht habe, lässt sich mit Sicherheit nicht entscheiden. Ich halte jedoch, obschon sich allenfalls historische Belege auch für diese Theorie auftreiben liessen, [3]) die zweite Annahme für die

---

[1]) Schahrest. I, 275.

[2]) Unsere Vermuthung über die Identität der dritten Schöpfungstheorie mit der Lehre der Madschû's wird auch dadurch unterstützt, dass Saadia, nachdem er als vierte eine Modifikation dieser dritten hat folgen lassen, als fünfte den Dualismus, die spätere Form der Lehre der Magier, vorträgt. Ferner macht Saadia auf den Zusammenhang der dritten mit der fünften Theorie selber aufmerksam, indem er die Beweise gegen die dritte als auch auf die fünfte zutreffend bezeichnet. S. 26: ואחרים החמיש פנים על גוי שחשב שהבורא יתברך בראם מעצמו.

[3]) So sagt Neander (a. a. O. S. 50) von der alexandrinischen Gnosis im Gegensatz zur syrischen: „In der ersteren (der alexandrinischen)

wahrscheinlichere, schon darum, weil Saadia hier ausnahmsweise auf eine speciellere Erörterung dieser Theorie verzichtet und sich mit der Bemerkung begnügt, dieselbe sei durch die gegen die zweite und dritte vorgebrachten Gründe gleichfalls widerlegt.[1])

V. Die fünfte Schöpfungstheorie. „Die fünfte Ansicht ist die Ansicht dessen, der die Existenz zweier ewiger Schöpfer behauptet.“ Nach der bald darauf folgenden eingehenden Erörterung, welche Saadia dieser Theorie widmet, kann darüber kein Zweifel walten, dass es sich hier um den Dualismus in seiner späteren, gewissermassen klassischen Form handelt, die derselbe in der Lehre des Mani erhalten hat. Als die Grundüberzeugung, aus welcher die Lehre des Mani geflossen sei, wird von Saadia ganz treffend die Anschauung hingestellt, dass die Verschiedenheit des Guten und Bösen, des Nützlichen und Schädlichen, die wir in dem Bereich der irdischen

---

herrscht der platonische Begriff der ὕλη vor; diese ist das Todte, Wesenlose, die Schranke, welche die stufenweis fortgehende Lebensentwicklung, vermöge deren aus dem Vollkommenen sich immer Unvollkommeneres entwickelt, von aussen her begrenzt.“ Nach Epiphanius (Adv. haer. LXVI, 14) soll sogar eine der Hauptschriften des Mani, die er *Μυστήρια* nannte, mit den Worten angefangen haben: *Ἦν θεὸς καὶ ὕλη, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακὸν, τοῖς πᾶσιν ἄκρως ἐναντία, ὡς κατὰ μηδὲν ἐπικοινοῦν θάτερον θατέρῳ.* Der Manichäer Faust bei Augustin (Contra Faust. XI, 1) sagt: Deum et Hylen vim omnem maleficam Hylae assignamus, et beneficam Deo, ut congruit; vgl. Contra Faust. XX, 3; XXI, 1; Titus von Bostra I, 5 und Alexander von Lycopolis Cap. 2 behaupten gleichfalls, dass schon Mani das böse Princip Hyle genannt habe (Baur, Das manichäische Religionssystem Tübingen 1831 S. 20), was aber Flügel (a. a. O. S. 192) bestreitet.

[1]) Vielleicht hat Saadia diese Ansicht nur darum konstruirt, um die Zahl von dreizehn Schöpfungstheorieen zusammenzubringen, wie er ja auch im zehnten Abschnitt dreizehn verschiedene Lebensprincipien aufführt, von denen mehrere ihrem ganzen Charakter nach unmöglich historisch sein können. Ueberhaupt lässt Saadia sich in diesem Buche häufig von einer gewissen Zahlenliebhaberei leiten, die ihn z. B. veranlasst, bei jeder Gelegenheit die Zahl von Beweisen zu betonen, die für oder gegen eine Ansicht sprächen. Für die zeitliche Schöpfung aus Nichts giebt es acht Beweise, gegen die zweite Theorie zwölf (I, 23), gegen die dritte dreizehn (I, 24), gegen die vierte siebzehn (I, 25), gegen die fünfte achtundzwanzig, nämlich dreizehn und fünfzehn (I, 26), gegen die sechste sechszehn (I, 30), gegen die siebente einundzwanzig (I, 30), gegen die achte siebzehn, nämlich dreizehn und vier (I, 31), gegen die neunte neunzehn (I, 33), gegen die zehnte zwanzig (I, 34). Ferner giebt es sieben Beweise gegen die Abrogation (III, 67), gegen die Schrift werden erst zehn (III, 69), dann zwölf (III, 72) und gegen die Willensfreiheit acht Einwände (IV, 81) von Anderen erhoben. Es giebt sieben Gründe für das Wohlergehen der Bösen (V, 88), sieben Ansichten über die Seele (VI, 95), zehn Fragen in Betreff der Auferstehung (VII, 114), fünfzehn Beweise gegen die Annahme, dass der Messias schon dagewesen sei (VIII, 126), dreizehn Beweise für die Unsterblichkeit (IX, 131) und zehn Fragen in Betreff der Vergeltung (IX, 135).

Dinge wahrnähmen, aus einem einzigen Weltprincip nicht erklärt werden könne, vielmehr die Annahme verschiedener Urprincipien als nothwendig erscheinen lasse. „Wir nehmen in allen Dingen Gutes und Böses, Schädliches und Nützliches wahr, das führt mit Nothwendigkeit darauf, dass das in denselben enthaltene Gute aus einem absolut guten Princip, das in denselben enthaltene Böse aber aus einem absolut bösen Princip stamme. Das brachte sie auf die Behauptung, dass der Quell des Guten nach fünf Seiten und zwar nach oben und nach den vier Himmelsrichtungen endlos, nach unten aber, wo es sich mit dem Quell des Bösen berühre, endlich sei; und ebenso sei der Quell des Bösen nach fünf Seiten hin endlos, und zwar nach unten und nach den vier Himmelsrichtungen, nach oben aber, wo er sich mit dem Quell des Guten berühre, endlich.“ [1]) Diese Darstellung Saadia's findet ihre vollkommene Bestätigung sowohl durch die Berichte der griechischen und lateinischen Kirchenväter, die sich mit der Lehre Mani's beschäftigen, wie durch die uns vorliegenden orientalischen Quellen. So heisst es z. B. in dem Fihrist des unter dem Namen Abû Ja'kûb an-Nadîm bekannten arabischen Schriftstellers Abû'lfaradsch: „Mani lehrt: Den Anfang der Welt bilden zwei Wesen, das eine Licht, das andere Finsterniss, beide sind von einander getrennt. Das Licht aber ist der erste Grossherrliche, durch keine Zahl beschränkt, Gott selbst, der König der Paradiese des Lichts. Er hat fünf Glieder, die Sanftmuth, das Wissen, den Verstand, das Geheimniss, die Einsicht . . . . . Das andere Wesen ist die Finsterniss und deren Glieder sind fünf, der Nebel, der Brand, der Glühwind, das Gift und die Finsterniss. Mani lehrt: Jenes Lichtwesen grenzt unmittelbar an das finstere Wesen ohne eine Scheidewand zwischen beiden: Das Licht berührt mit seiner (untersten) Seite die Finsterniss, während es nach oben, nach rechts und nach links unbegrenzt ist. Ebenso ist die Finsterniss nach unten und nach rechts und nach links endlos.“ [2])

---

[1]) I, 26.

[2]) Flügel a. a. O. S. 86 und die Anmerkungen 64—81; das. S. 94; vgl. Schahrest. I, 286. 290. 294. Nach Augustin (Epistola fundamenti Cap. 15) soll Mani behauptet haben: Juxta unam partem ac latus illustris illius ac sanctae terrae (des Lichts) erat tenebrarum terra profunda et immensa magnitudine. Gegen den Manichäismus polemisirend sagt Augustin (ibid. Cap. 20): Descendamus ad eorum sensus et quaeramus ab eis, juxta quam partem et juxta quod latus, sicut Manichaeus dicit, illustris illius ac sanctae terrae erat tenebrarum terra? . . . . . Non dicunt. Sed cum premuntur, ut dicant, infinita dicunt esse alia latera terrae illius, quam lucis vocant, id est per infinita spatia distendi et nullo fine cohiberi. Von sich als

Den Process der Weltbildung selbst erklärt der Dualismus nach Saadia's Darstellung wie folgt: „Sie behaupten ferner, dass diese beiden Principien stets von einander geschieden waren, dann aber hätten sie sich miteinander vermischt und durch die Mischung wären diese Körper entstanden. Sie sind aber verschiedener Meinung über die Ursache der Mischung; nach der Ansicht der Einen habe das Gute dieselbe veranlasst in der Hoffnung, dass dadurch die es berührende Seite des Bösen werde erleichtert werden; [1]) nach der Ansicht der Anderen habe das Böse dieselbe veranlasst in der Hoffnung, dadurch der in dem Guten vorhandenen Annehmlichkeiten theilhaftig zu werden. Darin aber stimmen sie miteinander überein, dass die Mischung nur auf eine bestimmte Dauer beschränkt sei, dann aber aufhören würde, indem das Gute das Uebergewicht erlangen werde und das Böse dadurch werde geschwächt und in seiner Wirkung aufgehoben werden." [2]) Auch hier entspricht Saadia's Darstellung auf das Genaueste den uns anderweitig bekannten historischen Berichten über den Manichäismus. „Alles Werden und Emaniren, heisst es in Baur's Darstellung des Manichäismus, [3]) fällt eigentlich erst in die Sphäre, in welcher die beiden entgegengesetzten Principien sich gegenseitig berühren, aber auch innerhalb dieser Sphäre selbst kann von Schöpfung und Entstehung nur insofern die Rede sein, sofern das absolute Sein auf der einen wie auf der anderen Seite beschränkt und modificirt wird. Aus dem absolut Guten und absolut Bösen wird das Endliche, in welchem Gutes und Böses gemischt ist, als Modifikation des unendlichen Seins auf jeder Seite des absoluten Gegensatzes." Was die Veranlassung zur Weltschöpfung betrifft, so ist dieselbe nach dem Fihrist des Abû'lfaradsch von dem guten Princip ausgegangen. „Und es befahl, lehrt Mani, der König der Lichtwelt einem seiner Engel, die gegenwärtige Welt zu schaffen und sie von diesen gemischten Theilen zu bauen, um jene Lichttheile von den dunklen Theilen zu befreien." [4])

Manichäer sagt er (Confess. V, 10): Constituebam ex adverso sibi duas moles, utramque infinitam, sed malam angustius, bonam grandius. Ueber die Glieder oder Seiten des Lichts und der Finsterniss vgl. Flügel a. a. O. S. 178 und 186.

[1]) I, 26. Nach dem arab. Text und ed. Const. ist bei Tibbon für שירפא zu lesen שורפה.

[2]) Das. Für לרע ist nach dem Text zu lesen הרע und dann sind die folgenden Verba wohl im Niphal zu nehmen.

[3]) Das manichäische Religionssystem S. 43.

[4]) Flügel a. a. O. S. 89 und Anmerk. Auch Titus von Bostra lässt die Weltschöpfung von dem guten Princip ausgehen, vgl. Baur a. a. O. S. 56 fgg.

Die andere Ansicht, nach welcher das Böse die Veranlassung zur Weltschöpfung gegeben habe, liegt vielleicht der Darstellung Augustin's zu Grunde, wenn er sagt, dass in das Lichtreich auf der einen Seite das Reich der Schatten sich wie ein dichter Keil gedrängt habe.[1]) Auch Schahrestani ist die unter den Manichäern über die Ursache der Mischung herrschende Meinungsverschiedenheit bekannt: „Ueber die Mischung und Befreiung aber sind sie verschiedener Ansicht. Einige glauben, dass das Licht in die Finsterniss hineingegangen sei und die Finsterniss es mit Schärfe und Härte berührt habe, so dass es durch sie verletzt sei und nun strebe, sie zart und glatt zu machen, dann von ihr befreit werde . . . . Andere sagen, nein, nachdem das Finstere es durch Schlauheit dahin gebracht, dass es am Lichte an seiner niederen Seite festhänge, so strebe das Licht, sich von ihm zu befreien und es von sich zu stossen, und es stütze sich darauf und versinke darin gleichwie der Mensch, welcher aus dem Schlamme, in welchen er hineingefallen, herauskommen will . . . . Noch andere sagen, dass das Licht in die Finsterniss nur aus freier Wahl gegangen sei, um sie glücklich zu machen und die gesunden Theile aus ihr nach seiner Welt herauszuführen.“ [2]) Die Zeitdauer der Vermischung wurde von Abû Sa'îd auf 12000 Jahre beschränkt.[3])

Auch in der seiner Darstellung folgenden Widerlegung des Dualismus macht Saadia einige Bemerkungen, die von seiner genauen Kenntniss des manichäischen Systems Zeugniss ablegen. So erhebt Saadia gegen die Anhänger des Dualismus den Vorwurf der Inkonsequenz, weil sie auf der einen Seite von dem Princip ausgingen, jede nicht durch die Erfahrung gesicherte Annahme als unberechtigt zurückzuweisen, während sie auf der anderen Seite bei der Aufstellung ihrer Grundlehren diesem Princip selber zuwiderhandelten. So stehe ihre Behauptung, die beiden Urprincipien seien nicht in ihrer Totalität, sondern nur mit einem kleinen Theil ihres Wesens in die Mischung eingegangen, der grössere Theil aber sei unvermischt geblieben, mit der Erfahrung in Widerspruch, denn in Wirklichkeit lernten wir die Dinge nur im Zustand des Gemischtseins kennen; darnach hätten die Bekenner jenes Princip auch annehmen müssen, alles Sein sei in die Mischung eingegangen.[4]) Die diesem

---

[1]) Contra Faustum. IV, 2; vgl. Flügel a. a. O. S. 189.
[2]) Schahrest. I, 294; vgl. Baur a. a. O. S. 45.
[3]) Schahrest. I, 290. Ueber die Erlösung der Welt vgl. Baur a. a. O. S. 203 fgg.; Flügel a. a. O. S. 89. 234. 235 u. a. O.
[4]) I, 27.

Vorwurf zu Grunde liegende Annahme ist die Lehre des Mani, dass das Princip des Guten sich der Vermischung nicht ganz hingebe, sondern nur einen Theil seiner Fülle, die Weltseele, aus sich entlasse, um die Verbindung mit dem Bösen einzugehen. [1])

Ebenso wenig wie Vernunft und Erfahrung, so heisst es ferner bei Saadia, den Dualismus bestätigten, ebenso wenig könnte derselbe sich auf irgendwelche Ueberlieferung berufen. „Eine sichere Ueberlieferung (über kosmologische Fragen) könnte doch nur auf dem Wege der Prophetie erlangt sein, das Auftreten irgend eines Propheten aber wäre erst nach erfolgter Mischung denkbar, dagegen aber erheben sich drei Einwände. Erstens, nach der Trennung von dem guten Princip [2]) kann er nicht wissen, was aus demselben entstanden sei. Zweitens, durch die Mischung mit dem Bösen hat seine Wahrhaftigkeit so Schaden gelitten, dass die Seelen ihm nicht vertrauen können. Drittens, die Beglaubigung des Propheten könnte doch nur durch Zeichen und Wunder erfolgen, die den gewohnten Lauf der Natur durchbrechen. Sie aber leugnen ja Alles, was mit dem natürlichen Lauf nicht übereinstimmt und bringen stets nur Beweise von dem, was nach ihrer Meinung in der Natur und im Wesen [3]) liegt; das nimmt ihnen die Möglichkeit, sich auf die Prophetie zu berufen, [4]) für die sie ja keine Wunder anführen können.“ Man sieht es dieser Ausführung auf den ersten Blick an, dass sie gegen eine ganz bestimmte Behauptung zu Felde ziehe. Ich glaube mich auch nicht zu irren, wenn ich dieselbe als gegen die bekannte Lehre des Manichäismus gerichtet erkläre, nach welcher die Offenbarungen Mani's, des Parakleten, als die höchste Erkenntnissquelle anzusehen seien, die der Beurtheilung alles Anderen müsse zu Grunde gelegt werden. [5]) Zur Annahme einer solchen übernatürlichen Erkenntnissquelle, meint Saadia, ist der Manichäismus nicht berechtigt, weil in seinem System für die Möglichkeit der Pro-

---

[1]) Flügel a. a. O. S. 89 u. a. O.; Baur a. a. O. S. 51 und öfter; Ritter. Geschichte der Philosophie V, 157; Neander a. a. O. II, 202.

[2]) I, 28. Nach dem arab. Text ist bei Tibbon zu lesen: בהיותו [והטוב] הגמור.

[3]) Das arabische Wort für das רבחק bei Tibbon entspricht vielmehr dem Worte: רשם.

[4]) Nach dem arab. Text muss für נמנעת הנבואה gelesen werden: נמנעת הנבואה.

[5]) Vgl. Flügel a. a. O. S. 84 fgg. mit den Anmerk.; Baur a. a. O. S. 369 fgg.; Neander a. a. O. II, 115 fgg.; Schahrest. I, 290.

phetie und deren Beglaubigung durch Zeichen und Wunder kein Raum vorhanden sei. [1])

VI. Die sechste Schöpfungstheorie. „Die sechste Ansicht ist die Ansicht dessen, der vier Elemente annimmt. Diese glauben, dass die ganze Körperwelt aus den vier Grundeigenschaften [2]) zusammengesetzt sei, und zwar aus der Wärme, der Kälte, der Feuchtigkeit und der Trockenheit. Jede dieser vier sei nämlich ursprünglich gesondert für sich gewesen, nachher aber hätten sie sich miteinander verbunden und daraus wären die Körper entstanden. Als Beweis dafür berufen sie sich auf die Wahrnehmung, dass die Körper von aussen her die Wärme der Luft und deren Kälte aufnehmen;[3]) da aber jedes Ding nur dasjenige in sich aufnehme, was ihm gleicht, so folge daraus, dass in den Körpern auch diese vier vorhanden seien." Es läge vielleicht am Nächsten, diese Theorie auf die aristotelische Lehre von den Elementen zurückzuführen. Dagegen spricht jedoch zunächst der Umstand, dass Saadia, wie wir später sehen werden, die Lehre des Aristoteles ohne Zweifel in der achten Theorie behandelt. Bei aller Freiheit aber, die Saadia sich zuweilen in der Benutzung und Verarbeitung des ihm vorliegenden historischen Materials gestattet, ist doch die Annahme zu unwahrscheinlich, dass er die Ansichten eines und desselben Autors in zwei verschiedene Theorieen zerlegt habe. Ferner könnte bei einer Wiedergabe der aristotelischen Elementenlehre das fünfte Element, der Aether, nicht ganz mit Stillschweigen übergangen werden, wie Saadia dasselbe ja auch in der achten Theorie in gebührender Weise berücksichtigt. Wir glauben daher, in der hier dargestellten Theorie eine Reproduktion der Lehre des Hippokrates von den Elementen vermuthen zu dürfen. Wenn die beiden Schriften, in denen diese Lehre vorgetragen wird (*περὶ φύσιος ἀνθρώπω* und *περὶ σαρκῶν*), von der modernen Kritik dem Hippokrates auch abgesprochen werden, [4]) so scheint doch, dass schon Galen auf Grund derselben die Lehre von den vier Elementen dem Hippokrates zugeschrieben habe. [5])

---

[1]) Die weitere Besprechung von Saadia's Polemik gegen den Dualismus werden wir mit der Behandlung desselben Gegenstandes im zweiten Abschnitt verbinden.

[2]) I, 29. Hier ist יסודות von Tibbon nicht glücklich gewählt, in der VIII. Theorie besser טבעים.

[3]) Für das Sinnlose חום האויר וקרירו ist nach dem arab. Text und ed. Const. zu lesen: חום האויר וקרירו. Die späteren Editionen nehmen, wie überall so auch hier, den in die Amsterdamer eingeschlichenen Druckfehler auf.

[4]) Zeller a. a. O. II, 2. 334 Anmerk. 5.

[5]) Galen, de elementis sec. Hippocratem I, 9.

Möglich wäre es auch, dass Saadia diese Theorie auf Galen zurückführt, da dieser der Vertheidigung der Lehren des Hippokrates und des Aristoteles von den Elementen eine besondere Schrift gewidmet hatte. [1])

Saadia schliesst seine Widerlegung dieser Theorie mit der Bemerkung, dass diejenigen unter seinen Glaubensgenossen, die sich zu der Lehre von der Ursprünglichkeit der Elemente bekannt hätten, seines Wissens nur die Luft und das Wasser als Urelemente annähmen, und zwar aus dem Grunde, weil in dem ersten Verse der Genesis die Erschaffenheit des Feuers und der Erde unzweideutig gelehrt werde. [2]) In auffallendem Widerspruch mit dieser Behauptung steht in der Einleitung zum Jezirahkommentar die Widerlegung derer, welche die Unerschaffenheit des Feuers aus der Schrift beweisen wollen. [3])

VII. Die siebente Schöpfungstheorie. „Die siebente Ansicht ist die Ansicht dessen, der vier Elemente und noch dazu eine Urmaterie behauptet.“ [4]) Eine weitere Ausführung darüber, wie man sich die Entstehung der Dinge aus diesem Doppelprincip zu denken habe, welche Dinge von den Elementen und welche von der Materie abzuleiten seien, wird von Saadia nicht gegeben. In seiner Polemik gegen diese Theorie lässt er

---

[1]) Zeller a. a. O. III, 1. 739. Schahrestani (II, 146) hat von der Elementenlehre des Hippokrates keine Kenntniss, ist aber auch sonst mit der Geschichte der alten Philosophie ungleich schlechter vertraut als Saadia.

[2]) I, 30: ומי שידעתיו מעמנו שסבר קדמות דבר מהטבעים, לא מצאתיו שחושב כי אם קדמות המים והאויר מפני שהתורה ספרה על עגלת האש והעפר וגו׳. Im Jezirahkommentar (II, § 2) macht Saadia die Bemerkung, dass die Erde von Niemandem als Urprincip angenommen werde; dasselbe findet sich bei Aristoteles de anim. I, 405.

[3]) Einleitung zum Jezirahkommentar VI. Theorie: אבל מצד הכתוב, כי לפי שלא זכר בריאת האש בתורה יזמה נפשו ונדמה לו שהיא היתה תחלה, וביאור טעותו בזה כי האש אשיות הגלגלות וארצית, הגלגלות כלולה וכמוסה באמרו ואת השמים, והארצית טמונה וכמוסה באבנים בעצים וגו׳. Auch aus Em. II, 49 könnte man schliessen, dass von gewisser Seite für die Ewigkeit des Feuerelements Beweise aus der Schrift seien beigebracht worden. Saadia handelt dort von den verschiedenen zur Versinnlichung Gottes führenden Vorstellungen, die durch falsche Schriftauslegung entstehen könnten, und erwähnt unter Anderem: ומהם מה שאמר הכתוב כי ד׳ אלהיך אש אכלה היא, ואבאר שריצה בזה שהיא כאש שירף למי שכפר וכחש וגו׳. Allein an dieser Stelle lässt Saadia sich wohl nur von dem Wortlaut des Schriftverses leiten und stellt dann die Möglichkeit einer solchen Interpretation nach seiner Gewohnheit wie eine historische Thatsache hin. Schahrestani, der von der Annahme der Luft und des Wassers als Urprincipien gleichfalls behauptet, „dass sie aus der Lichtnische der Prophetie hergenommen seien“ (II, 85. 90), weiss in Betreff des Feuers von keiner solchen Anlehnung an die Schrift.

[4]) I, 30.

auch die eigenthümliche Kombination der Materie mit den Elementen völlig unbeachtet und widerlegt nur die Beweise für die Ursprünglichkeit der Elemente. Wir halten es daher für unwahrscheinlich, dass Saadia hier eine wirklich aufgestellte Theorie im Sinne habe, glauben vielmehr, dass er auch diese etwas ungeheuerliche Kombination aus Schematisirungssucht selber werde erfunden haben. [1])

VIII. Die achte Schöpfungstheorie. „Die achte Ansicht ist die Ansicht dessen, der da behauptet, dass es die Himmelskörper seien, welche die (irdische) Körperwelt geschaffen hätten, und der jene (die Himmelskörper) als ewig setzt und nicht als aus diesen vier Grundeigenschaften, sondern als aus einem fünften Element bestehend." Es sind ohne Frage die kosmologischen Ansichten des Aristoteles, die Saadia in dieser Theorie zur Darstellung bringen will. Für die Stellung, die Saadia dem Aristoteles gegenüber einnimmt, ist der Umstand charakteristisch, dass er sich in seiner Polemik gegen diese Theorie mit einer gewissen Heftigkeit gegen den Urheber derselben als Individuum wendet, [2]) während er sonst immer nur ganz allgemein von den Anhängern der verschiedenen Theorieen redet. Ich möchte die Erklärung hierfür zum Theil darin suchen, dass Saadia bei der Beurtheilung der einzelnen Systeme vorzugsweise von deren Verhältniss zur biblischen Schöpfungslehre ausgeht und dass er demgemäss in Aristoteles, dem er schlechthin die Lehre von der „Ewigkeit der Welt" zuschreibt, den Vertreter einer der biblischen Schöpfungslehre diametral entgegengesetzten Weltanschauung erblicken muss. [3]) Ausserdem mag aber auch noch der Umstand auf Saadia's Beurtheilung miteingewirkt haben, dass die Autorität des Aristoteles schon zu seiner Zeit die aller anderen Philosophen zu verdrängen und sich somit zu einem gefährlichen Hemmniss für jede freiere Gedankenbewegung auszubilden drohte. Saadia, der selber als ein rechter Eklektiker sich das Material zu seinem System von den verschiedensten Seiten her aneignete und mit den von Anderen entlehnten Ansichten in freiester Weise zu schalten liebte, mochte daher das Bedürfniss empfunden haben, in seinem Kreise wenigstens jenen Autoritätsglauben durch den Nachweis

---

[1]) Vgl. oben S. 52.

[2]) I, 31: הלא תראה, כי האיש הזה בעבור זה הספק החליש חייב את נפשו וגו'.

[3]) Die bisher dargestellten Theorieen waren immer noch mit der Annahme einer zeitlichen Schöpfung vereinbar (vgl. oben S. 44); Aristoteles aber ist der Urheber der אנשי הקדמות, auf die Saadia bereits mehreremal polemisirend hingewiesen hatte, vgl. Einleit. S. 10; I, 15.

der auch dem Aristotelismus anhaftenden Schwächen auf das richtige Maass zurückzuführen.

Was nun die Darstellung der aristotelischen Lehren betrifft, so sind offenbar gleich die oben angeführten einleitenden Worte der später beabsichtigten Polemik zu Liebe in tendenziöser Weise zugespitzt. Eine Schöpfung der sublunarischen Welt durch die Himmelskörper wird nämlich von Aristoteles nirgends gelehrt. Der Einfluss der Himmelskörper auf die sublunarische Welt beschränkt sich vielmehr darauf, dass die Bewegung und Wechselwirkung der Elemente, aus der der Weltprocess oder das Entstehen und Vergehen der Dinge hervorgeht, von den Himmelskörpern ihren Anstoss erhält. [1]) Dahingegen ist es allerdings eine dem Aristoteles eigenthümliche Anschauung, dass die Himmelskörper ewig [2]) und aus einem besonderen Stoff, dem Aether, gebildet seien, [3]) der von den Späteren das *πέμπτον στοιχεῖον* (quinta essentia) genannt wird. Saadia fährt dann fort: „Wenn man sich nun dagegen (gegen die Annahme eines besonderen Stoffes für die Himmelskörper) auf die Sonnenwärme beruft (die nämlich als Substanz der Sonne das Feuer vermuthen lässt), so behauptet er, dass nicht ihre Substanz heiss sei, sondern sie erhitze die Luft durch ihre heftige Drehung, so dass deren Hitze zu uns gelange.“ [4]) Auch diese Erklärung von der Entstehung der Sonnenwärme lässt sich durch aristotelische Aussprüche belegen. [5])

Saadia zeigt nun in origineller Weise, wie hinfällig die Argumente seien, auf die gestützt Aristoteles einen besonderen Stoff für die Himmelskörper angenommen habe. Wenn auch die Bewegung der Himmelskörper kreisförmig, die der Elemente hingegen geradlinig sei, so könne daraus noch immer nicht der

---

[1]) Arist. Meteor. I, 2. 339, a. 21; Zeller a. a. O. S. 360.

[2]) De coelo II, 1 Anf.: *ὅτι μὲν οὔτε γέγονεν ὁ πᾶς οὐρανὸς οὔτ᾽ ἐνδέχεται φθαρῆναι, καθάπερ τινές φασιν αὐτόν, ἀλλ᾽ ἔστιν εἷς καὶ ἀΐδιος, ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντὸς αἰῶνος . . . . . ἔκ τε τῶν εἰρημένων ἔξεστι λαβεῖν τὴν πίστιν* u. a. O.

[3]) Meteor. I, 3. 339, b. 13.

[4]) I, 31. Nach dem arab. Text ist hier bei Tibbon zu lesen: אבל היא מחממת האויר מרב סבובה ויגיע אלינו חומו.

[5]) De coelo II, 7. 289, a. 19; Meteor. I, 3. 341, a. 12: *περὶ δὲ τῆς γιγνομένης θερμότητος, ἣν παρέχεται ὁ ἥλιος, μᾶλλον μὲν καθ᾽ αὑτὸ καὶ ἀκριβῶς ἐν τοῖς περὶ αἰσθήσεως προσήκει λέγειν . . . . . διὰ τίνα δ᾽ αἰτίαν γίγνεται μὴ τοιούτων ὄντων ἐκείνων τὴν φύσιν, λεκτέον καὶ νῦν.* Das. 3. 19: *τὸ μὲν οὖν γίγνεσθαι τὴν ἀλέαν καὶ θερμότητα ἱκανή ἐστι παρασκευάζειν καὶ ἡ τοῦ ἡλίου φορὰ μόνον· ταχείᾳ τε γὰρ δεῖ καὶ μὴ πόρρω εἶναι.* Das. 3. 23: *τὸ δὲ μάλιστα γίγνεσθαι ἅμα τῷ ἡλίῳ αὐτῷ τὴν θερμότητα εὔλογον, λαμβάνοντας τὸ ὅμοιον ἐκ τῶν παρ᾽ ἡμῖν γιγνομένων· καὶ γὰρ ἐνταῦθα τῶν βίᾳ φερομένων ὁ πλησιάζων ἀὴρ μάλιστα γίνεται θερμός.*

Schluss gezogen werden, dass der Stoff der Himmelskörper ein anderer sein müsse als der der sublunarischen Welt. Es sei voreilig, mit Aristoteles anzunehmen, die Himmelskörper könnten nicht aus Feuer bestehen, weil ihre Bewegung dann nicht im Kreise, sondern gleich der des Feuers in die Höhe gehen müsste. „Wir behaupten nämlich, dass die natürliche Bewegung auch des Feuers eine kreisförmige sei und berufen uns zum Beweise dafür gerade auf die Bewegung der Himmelskörper, die reines Feuer sind, worauf die Wahrnehmung der Sonnenwärme uns schliessen lässt.[1]) Die sichtbare Bewegung des Feuers nach oben aber ist nur accidentiell und hat den Zweck, über den Luftkreis hinaus zu gelangen; wenn sie aber den Luftkreis durchschritten und zu seinem ursprünglichen Ort gelangt ist, ändert sich die Bewegung und geht wieder in die kreisförmige über.[2]) Es verhält sich hiermit wie mit dem Steine, der an seinem natürlichen Orte bewegungslos ist, wenn man ihn aber in die Höhe wirft, so bewegt er sich, um wieder in die Tiefe zu gelangen, durch den Luftkreis nach unten; dort angelangt zeigt er wieder seine eigentliche Natur, die eben bewegungslos ist. Wenn nun schon der Stein, in dessen Natur gar keine Bewegung liegt, dennoch zur Bewegung gezwungen wird, um zu seinem ursprünglichen Orte zu gelangen, um wie viel näher liegt für unsere Einsicht die Annahme, dass das Feuer, das ursprünglich eine kreisförmige Bewegung habe, eine a n d e r e Bewegung annehme, um an seinen ursprünglichen Ort zu gelangen.“ Weiter macht Saadia gegen Aristoteles den Einwand geltend, dass dieser der Substanz der Himmelskörper, obschon sie begrenzt sei, dennoch eine unbegrenzte Kraft beilege, um dadurch deren unvergängliche Dauer zu erklären. Darin irrt jedoch Saadia, denn auch Aristoteles bestreitet die Möglichkeit, dass einem begrenzten Körper eine unbegrenzte Kraft innewohne;[3]) die unvergängliche Dauer der Himmelskörper und deren unaufhörliche Bewegung aber erklärt Aristoteles nicht aus der ihnen innewohnenden Kraft, sondern als eine Wirkung der ewigen und unbewegten Substanzen, welche die Ursache der Sphärenbewegung sind,[4]) und in letzter Reihe als eine Wirkung Gottes selbst.[5]) — Saadia lässt dann noch

[1]) I, 31. Für בתנועה ist hier nach dem arab. Text bei Tibbon zu lesen: מתנועה.

[2]) So ist die bei Tibbon korrumpirte Stelle nach dem arab. Text aufzufassen.

[3]) Vgl. oben S. 36.

[4]) Metaph. XII, 7.

[5]) Phys. VIII, 267, b, 22: *ὅτι δὲ τὸ πεπερασμένον ἀδύνατον ἔχειν δύναμιν ἄπειρον, καὶ ὅτι ἀδύνατον ὑπὸ πεπερασμένου κινεῖσθαί τι ἄπειρον χρόνον δεδεῖκται νῦν· τὸ δέ γε πρῶτον κινοῦν ἀΐδιον κινεῖ κίνησιν καὶ ἄπειρον χρόνον.*

vier Beweise gegen die Ewigkeit der Himmelskörper folgen. „Erster Beweis, von der Stufenreihe der Sphären hergenommen. Bei einem Ding, das ewig sein soll, kann einem Theile nicht eine höhere Stufe gebühren als einem anderen; ist nun eine der Sphären, sei es die äussere oder die innere, vorzüglicher als die anderen, so ergiebt sich daraus ein Einwand (gegen die Ewigkeit der Sphären). Dasselbe gilt von der Stufenreihe der Sterne, von denen einige sich in den inneren Sphären, [1]) die meisten aber in der äussersten Sphäre befinden.“ Da Aristoteles sich das Himmelsgebäude als ein System von konzentrischen Hohlkugeln oder Sphären vorstellt, so ist ihm der Mittelpunkt dieses Systems das Unten, der Umkreis das Oben; mithin sind die äusseren Sphären die oberen, die inneren Sphären die unteren. [2]) Der vollkommenste Theil dieses Sphärensystems ist nach Aristoteles der Kreis der Fixsterne, der in einer Sphäre, nämlich der äussersten, eine zahllose Menge von Sternen trägt; [3]) während die Planetensphären, deren mehrere zusammen immer nur einen Stern zu bewegen haben, weniger vollkommen sind. [4]) Der Einwand Saadia's scheint mir nun so gemeint zu sein: Würden die Sphären und Himmelskörper sämmtlich aus einem ewigen Grundstoff, dem Aether, bestehen, [5]) mithin alle zusammen ein Ganzes bilden, so gäbe es keine Erklärung für die zwischen den einzelnen Sphären und Himmelskörpern angenommene Stufenordnung. Diesem Einwande hat aber Aristoteles dadurch vorzubeugen gesucht, dass er trotz der Gemeinsamkeit ihres Grundstoffes dennoch die völlige Gleichartigkeit in der stofflichen Beschaffenheit der Himmelskörper leugnet. „Wie vielmehr die Natur nach Aristoteles alle Gegensätze durch allmälige Uebergänge zu vermitteln pflegt, so lässt er auch die Reinheit des Aethers, aus welchem der Himmel besteht, mit seiner Annäherung an die Erde und den Luftkreis abnehmen.“ [6])

„Der zweite Beweis ist von der Wahrnehmung des Himmels vermittelst unserer Augen hergenommen. Es ist nämlich bekannt, dass unsere Augen nur das aus den vier Elementen Gebildete

---

[1]) I, 32. Nach dem arab. Text ist hier zu lesen: כי קצתם בגלגלים [הפנימיים].

[2]) Vgl. Zeller II, 2. S. 349.

[3]) Das. S. 356. 349.

[4]) Das. S. 357.

[5]) I, 32: והיא שהדבר הקדמון לא תהיה קצתו יותר ראוי במעלה החשובה מקצתו האחרת.

[6]) Zeller a. a. O. S. 344.

wahrnehmen können, indem zwischen der Natur der Elemente und der Natur unserer Augen eine Verbindung stattfindet. Nehmen wir aber die Existenz eines fünften Elementes an, so giebt es in unserem Auge nichts ihm Entsprechendes, was eine Verbindung herstellen würde, so dass der Sinn es wahrnehmen könnte, es sei denn, dass man annähme, [1]) es finde sich auch bei uns Etwas von dem fünften Element, welche Annahme aber auch von ihm selber (von Aristoteles) nicht aufgestellt wird." [2]) Nach Aristoteles kann in der That die Wahrnehmung eines äusseren Gegenstandes nur stattfinden durch ein zwischen dem Gegenstande und dem Wahrnehmungssinn liegendes Mittelglied; von diesem wird nämlich die Einwirkung des Gegenstandes erst auf den Sinn übertragen. [3]) Ungenau ist aber die Angabe Saadia's, dass die Wahrnehmungen des Gesichts durch alle vier Elemente vermittelt würden; nach Aristoteles werden vielmehr die Wahrnehmungen des Gesichts nur durch das Licht (= Feuer), die des Gehörs durch die Luft, die des Geruchs durch das Feuchte vermittelt. [4]) Dem Einwande Saadia's aber hat vielleicht schon Aristoteles dadurch begegnen wollen, dass er die Entstehung des Lichts auf das Feuer und den Aether zurückführte. [5])

„Der dritte Beweis geht von der Vorstellung der Zu- und Abnahme aus. Jeder Tag nämlich, der vorübergegangen ist, bringt für die Sphäre eine Zunahme der Vergangenheit und eine Abnahme der Zukunft, was aber der Zu- und Abnahme fähig ist, kann nur von endlicher Kraft sein; aus der Endlichkeit aber ergiebt sich mit Nothwendigkeit die Erschaffenheit. Sollte aber Jemand die gezwungene Behauptung aufstellen, dass das Verfliessen eines Tages weder eine Zunahme der Vergangenheit noch eine Abnahme der Zukunft zur Folge habe, dann müsste er der Wirklichkeit und der Erfahrung Gewalt an-

---

[1]) I, 32. Nach dem arab. Text (אלהם אבא) wäre hier zu lesen: האלהים אם לא ש....; vgl. über diesen Ausdruck Rosin, Die Ethik des Maimonides S. 109 Anm. 1.

[2]) Nach dem arab. Text und ed. Const. ist bei Tibbon zu lesen: וזה שארגנו חשב, was so aufzufassen ist, wie wir es oben wiedergegeben haben.

[3]) De anim. II, 7. 419, a. 7—35; das. III, 1; de sensu II, 438, b. 16. Auf diese aristotelische Ansicht bezieht sich wahrscheinlich auch eine Stelle in der Einleitung (S. 8: ואמנם כי נודע החוש, כל אשר יפול חושינו האמתי בדבוק אשר בינינו ובינו, ראוי שנדע שהיא הוא באמת וגו׳). Vgl. auch II, 54.

[4]) De anim. II, 7. 419, a. 7—35.

[5]) De anim. II, 7. 418, b. 11: *τὸ δὲ φῶς οἷον χρῶμά ἐστι τοῦ διαφανοῦς, ὅταν ᾖ ἐντελεχείᾳ διαφανὲς ὑπὸ πυρὸς ἢ τοιούτου οἷον τὸ ἄνω σῶμα κ. τ. λ.*

thun.“ [1]) Saadia entwickelt hier den Widerspruch, den der Begriff des Unendlichen in sich schliesst, wenn man dasselbe als etwas Reales und in Wirklichkeit Abgeschlossenes auffasst. [2]) Dieses Moment wird jedoch auch schon von Aristoteles erwogen, auch er bestreitet, dass es ein wirklich vorhandenes, fertiges Unendliche gebe, das Unendliche ist vielmehr auch nach ihm nur ein Werdendes, das sich in einer nie abgelaufenen Reihe fortwährend realisirt. [3])

„Der vierte Beweis geht von der Verschiedenheit der Bewegungen aus. Eine unendliche Kraft kann nämlich nicht in sich selber verschieden sein; da wir aber in den Bewegungen der Himmelskörper eine solche Verschiedenheit wahrnehmen, dass die eine im Vergleich mit der anderen das Dreissigfache, das Dreihundertundfünfundsechzigfache [4]) und noch mehr beträgt, so wissen wir, dass jede von ihnen endlich ist. Zur Erläuterung möge Folgendes dienen. Du siehst die Bewegung der grossen Sphäre nach Osten ihren Kreislauf in einem Tage und in einer Nacht vollenden, die Bewegung der Fixsterne nach Westen hingegen beträgt in hundert Jahren einen Grad, so dass nach diesem Verhältniss zur Vollendung ihrer Kreisbewegung ein Zeitraum von 36 000 Jahren oder 13 140 000 Tagen erforderlich ist. [5]) Um so viel ist die Bewegung nach Osten schneller, abgesehen von den anderen Unterschieden zwischen den Bewegungen. Wie kann man nun von einer Kraft, deren Bewegung solche Unterschiede aufweist, behaupten, sie sei unendlich?“ Wie im zweiten Beweise so scheint Saadia auch in diesem davon auszugehen, dass die Himmelskörper, wenn sie alle aus demselben ewigen Grundstoff bestünden, ein einheitliches Ganze bilden müssten; mithin dürften sie auch in ihren Bewegungen keine Verschiedenheit aufweisen. Die astronomischen Details in dieser Ausführung stimmen wieder, wie fast alle naturwissenschaftlichen

---

[1]) I, 32. Das נקח bei Tibbon ist durch Fehllesung des Textes (באבד statt כאבר) entstanden, vgl. Landauer, Einleit. S. XI.

[2]) Vgl. oben S. 43.

[3]) So sagt Aristoteles von der Zeit (Phys. III, 7. 207, b. 11): *ὥστε δυνάμει μέν ἐστιν, ἐνεργείᾳ δ' οὔ· ἀλλ' ἀεὶ ὑπερβάλλει τὸ λαμβανόμενον παντὸς ὡρισμένου πλήθους· ἀλλ' οὐ χωριστὸς ὁ ἀριθμὸς οὗτος τῆς διχοτομίας, οὐδὲ μένει ἡ ἀπειρία ἀλλὰ γίνεται ὥσπερ καὶ ὁ χρόνος καὶ ὁ ἀριθμὸς τοῦ χρόνου.*

[4]) I, 32. Nach dem arab. Text für 355fach zu lesen: 365fach.

[5]) I, 32. Dass auch bei Tibbon wie im arab. Text für אלף שנה gelesen werden muss ל״ר אלף שנה ergiebt sich schon aus der Anzahl der Tage; vgl. S. 66 Anmerk. 2 bei den lauteren Brüdern.

Angaben Saadia's, [1]) mit der entsprechenden Darstellung bei den lauteren Brüdern überein. [2])

IX. Die neunte Schöpfungstheorie. „Die neunte Ansicht ist die Ansicht des Zufalls. Diese Männer glauben, ihr Verstand lehre sie, der Himmel und die Erde seien durch Zufall entstanden, nicht durch die Absicht eines Beabsichtigenden, noch durch die Wirkung eines Wirkenden, [3]) weder eines freiwählenden [4]) noch eines leblosen.“ Saadia beschreibt sodann mit wenigen Worten den Hergang der Weltbildung nach dem

---

[1]) Wir wollen hier gelegentlich noch auf eine Stelle im Jezirahkommentar, die gleichfalls astronomische Angaben enthält, und auf deren Uebereinstimmung mit den lauteren Brüdern hinweisen. Zu IV, § 5 bemerkt dort Saadia (נאמר כי קוה הבורא ב״ה באויר עגול הארץ תבנית עשרים אלף מיל) der Umfang der Erde betrage 20000 Millien, was ziemlich genau mit der Angabe der l. Br. harmonirt, dass der Umfang der Erde 6800 Parasangen (1 Paras. = 3 Millien) betrage (Dieterici, Die Naturanschauung S. 32). Weiter giebt Saadia an, der Mondumfang betrage $^1/_{39}$ der Erde (וסמן ללבנה חלק מן שלשים ותשעה מן הארץ), der Umfang der Venus $^1/_{36}$, des Mars einundeinhalb mal, des Saturn 91 mal, des Jupiter 95 mal, der Sonne 166 mal so viel als der der Erde; die Fixsterne sechster Sphäre betrügen an Umfang 18 mal, die fünfter Sphäre 36 mal, die vierter Sphäre 54 mal, die dritter 72 mal, die zweiter 90 mal so viel als die Erde. Ebenso die l. Br. (Dieterici, Naturansch. S. 34): „Der Mond ist = $^1/_{39}$, der Merkur = $^1/_{22}$ (fehlt bei Saadia), die Venus = $^1/_{37}$(?) der Erde. Die Sonne ist = 166 Erden + einen Bruch, der Mars = $1^1/_2 + {}^1/_3$ (Wiener Handsch. + $^1/_8$, bei Saadia fehlt das +) Erde, der Jupiter = 95 Erden, der Saturn = 91 Erden.“ Das. S. 35: „45 Fixsterne sind je 90 mal so gross als die Erde, 208 Fixsterne sind je 72 mal so gross als die Erde, 474 Fixsterne sind je 54 mal so gross als die Erde, 217 Fixsterne sind je 36 mal so gross als die Erde, 33 Fixsterne sind je 18 mal so gross als die Erde.“ Saadia bemerkt am Schluss seiner Angaben, dass dieselben von alten Gelehrten (vielleicht von Ptolemäus?) herstammten: ואלה השיעורים מדדום ושערום החכמים הראשונים במלאכת החכמה וכלי ההנדסה וימסרום אלינו המוסרים הנאמנים.

[2]) Dieterici, Naturanschauung S. 35: „Die Umfassungssphäre, welche zuerst von der Urbewegerin, der Allseele in Bewegung gesetzt wird, macht in je 24 Stunden einen Umschwung. Da nun die Fixsternsphäre in ihrem Inneren liegt, und von innen mit ihr in Berührung kommt, so schwingt jene diese mit sich nach derselben Seite hin um, wohin auch sie umschwingt; doch bleibt ihre Bewegung hinter dem Schnellschwung ihrer Bewegerin um ein Geringes zurück, und zwar beträgt die Differenz, um die sich die einzelnen Theile der Sphären nicht entsprechen, in je hundert Jahren einen Grad.“ Das. S. 38: „Steht von den Fixsternen einer im Meridian eines Erdortes, so kehrt er zum Meridian dieses Ortes mit der zweiten Minute des Grades wieder; er hat im Thierkreise in je 36000 Jahren einen Umschwung, um die Erde aber gar viele.“ Dass der Umschwung des Umfassungskreises von Osten nach Westen stattfindet, der Umschwung durch den Thierkreis die Bewegung von Westen nach Osten genannt wird das. S. 38.

[3]) I, 32. Nach dem arab. Text und ed. Const. ist bei Tibbon zu lesen: ולא [פועל] פועל.

[4]) Zu lesen: (ו)לא בוחר ולא דומם. Vgl. I, 30. VII.

System der Atomistik, denn diese ist hier überhaupt gemeint. Als der Urheber der Atomistik wird von den jüdischen wie von den arabischen Philosophen des Mittelalters gewöhnlich nicht Leukipp oder Demokrit, [1]) sondern Epikur angesehen. Gleich Saadia betrachten auch Jehuda ha-Lewi, [2]) Maimonides [3]) und der Karäer Aaron ben Elia [4]) als das eigentlich charakteristische Moment in der Atomistik des Alterthums die Lehre von dem bei der Weltbildung herrschenden Zufall. Das erklärt sich wohl daraus, dass in diesem Punkte für jene Schriftsteller die grundsätzliche Verschiedenheit zwischen der materialistischen Atomistik des Alterthums und der Atomistik des Kalam am deutlichsten hervortrat. [5])

Die Beweise Saadia's gegen diese Annahme, dass die Welt durch Zufall entstanden sei, sind folgende. I. „Etwas, was durch Zufall eintritt, muss auf etwas Natürliches bezogen werden, das bereits vorhanden war, [6]) so dass dieses Ding selbst von Natur und diese Bestimmung an ihm durch Zufall existirt. Ist aber Alles nur durch Zufall da, was ist denn von Natur da?" Saadia will sagen: Accidenz ist ein relativer Begriff, der etwas Nichtaccidentielles, etwas Wesenhaftes oder Natürliches voraussetzt, an dem es zur Erscheinung kommt. Ohne irgendetwas Wesenhaftes oder Natürliches ist daher das Accidentielle gar nicht denkbar. Dieser Beweis, und ebenso die beiden anderen, ist dem Aristoteles entlehnt. [7]) II. „Zweitens. Die unter den Begriff des Zufalls fallenden Dinge sind immer gering an Zahl. Würden aber alle Körper dieser geringen Zahl an-

---

[1]) Vgl. die wunderliche Darstellung Demokrit's bei Schahrest. II, 149.

[2]) Kosari V, 8 (ed. Cassel) S. 378; V, 20 S. 419.

[3]) More II, 13 (Munk, Guide II, 113); III, 17 (Munk, Guide III, 115).

[4]) Ez Chajim (ed. Delitzsch) S. 15. 108.

[5]) Zwar hat auch Demokrit die Ursache der Bewegung und die Weltbildung nicht eigentlich vom Zufall hergeleitet, denn er leugnet, wenn er auch die Zweckursachen verwirft, mit grösserer Entschiedenheit als irgend ein anderer der alten Philosophen ein Geschehen ohne natürliche Ursache (Zeller I, 600). Allein schon Aristoteles legt der Lehre Demokrit's diese Auffassung unter, dass nach ihr die Weltbildung durch Zufall erfolge. Phys. II, 4. 196, a. 24: *εἰσὶ δέ τινες οἱ καὶ τούρανοῦ τοῦδε καὶ τῶν κοσμικῶν πάντων αἰτιῶνται τὸ αὐτόματον· ἀπὸ ταὐτομάτου γὰρ γίγνεσθαι τὴν δίνην καὶ τὴν κίνησιν τὴν διακρίνασαν καὶ καταστήσασαν εἰς ταύτην τὴν τάξιν τὸ πᾶν*; Cicero de nat. deor. I, 24. 66; Zeller I, 599 Anmerk. 3; Lange, Gesch. d. Materialismus (III. Aufl.) I, S. 13 und 14.

[6]) I, 33. Nach dem arab. Text; bei Tibbon ist hinter טבעי Etwas ausgefallen.

[7]) Phys. II, 5. 196, b. 21: *ἔστι δ' ἕνεκά του· ὅσα τε ἀπὸ διανοίας ἂν πραχθείη καὶ ὅσα ἀπὸ φύσεως· τὰ δὴ τοιαῦτα ὅταν κατὰ συμβεβηκὸς γένηται, ἀπὸ τύχης φαμεν εἶναι· ὥσπερ γὰρ καὶ ὄν ἐστι τὸ μὲν καθ' αὑτό, τὸ δὲ κατὰ συμβεβηκός, οὕτω καὶ αἴτιον ἐνδέχεται εἶναι κ. τ. λ.*

gehören, welches wären dann die vielen?“ Der in dieser Form nicht recht verständliche Beweis ist wohl so zu fassen: die zufälligen Dinge bilden gewöhnlich die Ausnahme, das Nichtzufällige bildet die Regel. Mithin können nicht alle Dinge durch Zufall entstanden sein. [1]) III. „Drittens. Das unter den Begriff des Zufalls fallende Ding hat keinen Bestand, weil es keine Wurzel hat, aus der es hervorgeht und keine Quelle, die seine Fortdauer erhält. Wenn nun alle Dinge ohne Bestand wären, was hätte denn Bestand?“ Dieser Beweis gründet sich auf die aristotelische Unterscheidung zwischen Substanz und Accidenz, nach der die Substanz dem Accidenz die Grundlage (*τὸ ὑποκείμενον*) für sein Sein bietet. [2]) Saadia hat jedoch bei der Ausführung dieses Beweises auch die bekannte Ansicht der Mutakallimun im Auge, dass dem Accidenz keine auch nur während zweier Zeittheile anhaltende Dauer zugestanden werden dürfe. [3])

Unter den anderen Einwänden Saadia's gegen diese Theorie befindet sich auch noch folgender. „Eine andere Thorheit von ihnen ist die Behauptung, dass jedes glänzende und glatte von ihnen (den Atomen) in die Höhe gestiegen sei. Diese Behauptung beweist nämlich, dass sie der Ansicht sind, die Sterne hätten die Grösse etwa eines Sandkornes oder einer Perle, [4]) die man in der Erde findet. Sie wissen nicht, dass mancher Stern vielmal grösser als die Erde ist und dass nur in Folge der grossen Entfernung und ihrer Höhe der täuschende Schein entsteht.“ [5]) Offenbar zielt Saadia hier auf die in der That wunder-

---

[1]) Arist. Phys. II, 5. 196, b. 10: *Πρῶτον μὲν οὖν, ἐπειδὴ ὁρῶμεν τὰ μὲν ἀεὶ τοσαύτως γινόμενα τὰ δὲ ὡς ἐπὶ πολύ, φανερον ὅτι οὐδετέρου τούτων αἰτία ἡ τύχη λέγεται οὐδὲ τὸ ἀπὸ τύχης, οὔτε τὸ ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεὶ οὔτε τοῦ ὡς ἐπὶ πολύ· ἀλλ' ἐπειδὴ ἔστιν ἃ γίγνεται καὶ παρὰ ταῦτα, καὶ ταῦτα πάντες φασὶν εἶναι ἀπὸ τύχης, φανερὸν ὅτι ἔστι τι ἡ τύχη καὶ τὸ αὐτόματον· τά τε γὰρ τοιαῦτα ἀπο τύχης καὶ τὰ ἀπὸ τὺχης τοιαῦτα ὄντα ἴσμεν.* Vgl. Metaph. V, 30 Anf. u. a. O.

[2]) Metaph. V, 8. 1017, b. 13; Analyt. post. I, 4. 73, b. 5. Auch Aaron ben Elia beruft sich gegenüber der epikuräischen Zufalltheorie auf den Nachweis des Aristoteles, dass die Accidenzien keine Dauer hätten, Ez Chajim S. 118.

[3]) More I, 73. VI. (Munk, Guide I, 389.)

[4]) I, 33. ברכה ist nach dem arab. Text als „Perle“ aufzufassen, wie Saadia das Wort auch in der Bibel erklärt, vgl. Ibn Esra's Pentateuchkommentar zu Genes. 2, 12.

[5]) I, 33. Der letzte Passus ist auch im arab. Text nicht klar, die ältere Paraphrase lässt ihn ganz weg (Bloch a. a. O. S. 89 Anmerk. 2). Wir möchten daher vorschlagen bei Tibbon zu lesen: והם רחיקים מזה והוא מהם, והדומה לו מרוחקים.

liche Behauptung Epikur's, dass Sonne, Mond und Sterne entweder gar nicht, oder nur um Weniges grösser, vielleicht gar kleiner sind, als sie uns erscheinen. [1])

X. Die zehnte Schöpfungstheorie. „Die zehnte Ansicht ist die bekannte Ansicht von der Unerschaffenheit der Welt. [2]) Das ist eine Ansicht, die sich auf verschiedene Weise fassen lässt, man kann sie mit der Annahme eines Urstoffes oder mit der von den vier Grundeigenschaften kombiniren, sie kann aber auch ganz abgesondert für sich gefasst werden, wie es von denen geschieht, die da behaupten, dass alle Dinge, Erde und Himmel, Pflanzen und Thiere immer in der Gestalt, wie wir sie sehen, bestanden hätten und ohne Anfang und Ende seien. Ihr Hauptbeweis besteht darin, dass sie nur dasjenige glaubten, was sie mit ihren Sinnen wahrnehmen könnten; mit ihren Sinnen aber hätten sie noch niemals Anfang oder Ende an diesen Dingen wahrgenommen. Das aber sind — Gott erbarme sich Deiner! — diejenigen unter den Menschen, von denen ich glaube, dass sie nur beabsichtigen, den mit ihnen Streitenden zu ermüden, damit an ihnen kein Einwand haften bleibe.“ [3]) Die hier dargestellte Ansicht ist, wie namentlich die von Saadia bekämpften weiteren Ausführungen derselben beweisen, kaum noch eine philosophische zu nennen, sie beruht auf dem rohesten Empirismus, der jede über die sinnliche Wahrnehmung hinausgehende Erkenntniss einfach zurückweist. Jede der bisher dargestellten Theorieen, selbst diejenige, welche die Ewigkeit der Materie behauptete, ja sogar die Atomistik, nahm doch immerhin einen Weltbildungsprocess an, mochte sie sich denselben auch noch so naturalistisch denken. Die Anhänger dieser letzten Theorie aber verzichten auf jede Welterklärung, sie halten sich an den gegenwärtigen Zustand der Dinge und weisen jede Untersuchung mit der Erklärung ab, es sei Alles ewig so gewesen, wie es jetzt ist. Die ganze Darstellung Saadia'a macht hier aber unverkennbar den Eindruck, dass es sich um eine zu seiner Zeit und in seiner Umgebung vielfach verbreitete

---

[1]) Zeller III, 1. S. 382.

[2]) Nach dem arab. Text (vgl. auch Wolff S. 702) könnte es auch heissen: „Die Ansicht, welche bekannt ist unter dem Namen ad-Dahr.“ Die Daharijjun waren eine Schule, die die Schöpfung leugnete, vgl. Steinschneider, Alfarabi S. 10; das. 240; Kremer, Culturgeschichte des Islam II, 465; Delitzsch, Ez Chajim S. 308—310.

[3]) I, 33. Die sehr schwierige Stelle scheint mir unter Zuhilfenahme des arab. Textes so gelesen werden zu müssen: ואלה־ ירחמך האלהים־ אשר אני חושב בבני אדם, (מה) [מי] שיחשבו שהם מַלְאִים המתוכח עמהם, שלא תתקיים עליהם טענה.

Anschauung handele, gegen die er sich darum auch mit besonderer Heftigkeit wendet. [1])

Sehr treffend ist die Polemik Saadia's gegen diese Theorie. Er zeigt zuerst, dass die These, die Dinge seien unerschaffen und ewig so gewesen, wie sie jetzt sind, mit dem von den Anhängern dieser Theorie als maassgebend anerkannten Princip, nur der unmittelbaren Wahrnehmung Glauben zu schenken, in unversöhnlichem Widerspruch stehe. Ihrem Princip gemäss könnten sie Nichts weiter behaupten, als dass sie selber ein Entstehen und Vergehen der Dinge niemals wahrgenommen hätten; dass es aber ein Entstehen und Vergehen überhaupt nicht gebe, sei ein Satz, der niemals Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung sein könne, sondern höchstens durch einen Analogiebeweis aus der sinnlichen Wahrnehmung erschlossen werden könnte. [2]) Gestehen sie aber erst die Zulässigkeit eines solchen Schlusses zu, so haben sie damit ihrem Princip zuwider die Gültigkeit der Vernunfterkenntniss überhaupt zugestanden. Wer ferner nur den Sinnen traut, jede geistige Erkenntniss hingegen verwirft, der dürfte folgerichtiger Weise auch das Ergebniss seiner eigenen, aber bereits vergangenen Sinneswahrnehmung nicht als beweisend ansehen, denn eine Sinneswahrnehmung, die bereits vorübergegangen ist, sei eben jetzt keine Sinneswahrnehmung mehr; die durch dieselbe erlangte Erkenntniss werde vielmehr, indem wir sie jedesmal reproduciren, eine Erkenntniss unseres Geistes, in welchen die unsinnliche Form der Dinge sich zur Zeit eingeprägt habe. [3]) Aber selbst die gegenwärtige Sinneswahrnehmung könnte gar nicht zu Stande kommen ohne ein die Wahrnehmungen der einzelnen Sinne vermittelndes Centrum, das darum selber nicht zu den Sinnen gehören kann. „Der Gesichtssinn nämlich hat keine Herrschaft über das Gehör, der Geschmack keine Herrschaft über das

---

[1]) In der Einleitung zum Jezirahkommentar, wo Saadia diese Ansicht als erste Schöpfungstheorie darstellt, sagt er von ihr: ואומר, כי אלה התשע הדתות אין מהנה מי שלא הודה, כי יש התחלות לנמצאות אלא אחת והיא הראשונה, לפי מה שמצינו בזמננו זה עם (eine Sekte) אומר, אין למי תחלה ולא סוף. Vgl. Em. I, 33: ואבאר שאלה יותר סכלים מכל מה שקדם זכרו, ובאלהים אעזר ואביאם במטה הויכוח, עד שאביאם אל ההודאה בידוע.

[2]) I, 33. Vgl. Einleit. zum Jezirahkommentar: ונאמר כי במצאינו בהווה כלומר בעדות, שאין אנוש אלא מאנוש ואין צמח אלא מצמח, ידענו כי הזמן העבר והעתיד לא חדל ויחדל מענין זה.

[3]) I, 34; vgl. Einleit. S. 6: ונאמר כי הוא (כלו' האמונה) ענין עולה בלב לכל דבר בתכונה אשר הוא עליה, וכאשר תצא חמאת העיון, יקבלנה השכל ויקיפנה ויכניסנה בלבבות ותמזג בהם, ויהיה בהם האדם מאמין בענין אשר הגיע אליו, ויצניעהו לעת אחרת או לעתים, vgl. Abraham ibn Daud's Emuna Rama S. 70. 78.

Tastgefühl. Wenn nun die menschlichen Sinne auf einen Gegenstand stossen, der Farbe, Laut, Geschmack und Fühlbarkeit besitzt, so würden sie denselben gar nicht (als einen Gegenstand) erfassen können, wäre nicht ein Erkenntnissvermögen da, durch welches die Seele alle diese Wahrnehmungen vereinigt (und auf ein einziges Objekt bezieht). Ich finde aber, wenn Jemand von ihnen einen Menschen gesehen hat, und man richtet an ihn die Frage: Hast du ihn gesehen, so antwortet er darauf bejahend. Diese Antwort giebt ja aber der Gesichtssinn nicht, denn er kann nicht reden; die Sprache hingegen, die sie giebt, hat ihn wieder nicht gesehen. Daraus folgt also gleichfalls, dass hier ein Erkenntnissvermögen da sein müsse, das die Wahrnehmung des Gesichts aufbewahrt und dessen Dolmetsch die Sprache ist.“ [1]) Dieses Erkenntnissvermögen, dessen Existenz Saadia mit so vielem Scharfsinn zu beweisen sucht, ist der aus der aristotelischen Psychologie bekannte Gemeinsinn.[2])

XI. Die elfte Schöpfungstheorie. „Die elfte Ansicht ist die Ansicht der Sophisten. [3]) Diese setzen die Dinge zugleich als ewig und als geschaffen, denn bei ihnen richtet sich das wahre Wesen der Dinge nach den Meinungen über dieselben. Diese aber sind thörichter als alle bisher Erwähnten.“ Saadia hat hier ohne Zweifel den bekannten Satz des Protagoras im Auge, dass der Mensch das Maass aller Dinge sei. [4]) Dieser Satz, den er wahrscheinlich aus der aristotelischen Metaphysik, wo er mehrere Mal erwähnt wird, [5])

[1]) I, 34; vgl. VI, 96.

[2]) Vgl. Zeller II. 2. S. 421. Interessant ist die Beschreibung dieses Sinnes bei den lauteren Brüdern (Dieterici. Die Anthropologie S. 35,: „Weil nun alle Sinne ihre Empfindung hierher senden, sammeln sich alle Bilder des sinnlich Wahrgenommenen bei der Vorstellungskraft, sowie die Sendschriften der Berichterstatter bei dem Bureauvorsteher eingehen. Wie dann ferner der Bureauvorsteher diese Briefe dem Könige präsentiert, dieser sie liest, ihren Sinn versteht und dieselben dem Archiv übergiebt, um sie bis zur Zeit, da er ihrer bedarf, aufzuheben, ebenso verhält es sich mit der Vorstellungskraft“ u. s. w.; das.: „Seine Erkenntniss von allen diesen Eigenschaften findet nicht vermittelst des Sehens, sondern durch die Denkkraft . . . . statt;“ das.: „Ebenso geschieht, wenn er in einem dieser Dinge irrt, der Fehler nicht von der Sehkraft, sondern von der Denkkraft, dadurch nämlich, dass er ohne Ueberlegung und ohne rechten Schluss verfuhr.“

[3]) I, 34: דעת בעלי התעקשות. Das im arab. Text gebrauchte Wort: עניד erklärt Freytag (Lexicon s. v.): adversatus fuit, rejiciens, quod scivit justum esse ac aequum.

[4]) Vgl. Plato Theaetet. 152. A.

[5]) Metaph. X, 1. 1053, a. 35; das. XI, 6 Anf. Auffallend ist, dass Schahrestani in seiner Darstellung der griechischen Philosophen der Sophistik gar nicht gedenkt. In einer Darstellung der platonischen Philosophie, die der Spanier Schem Tob ben Josef ibn Palquera in einer Schrift ראשית חכמה (München. Handschrift 402 u. 45) giebt und in der Stein-

kennt, wird von ihm auf die Schöpfungslehre übertragen, indem er aus demselben die Schlussfolgerung zieht, dass, wenn wirklich die Ansichten der Menschen maassgebend für das Sein der Dinge wären, die Welt nothwendiger Weise zugleich ewig und geschaffen sein müsste, da die Einen sie ja für ewig, die Anderen für geschaffen hielten. Schon in der Einleitung hatte Saadia dieses Satzes Erwähnung gethan und ihn von dem mehr praktischen Gesichtspunkt aus bekämpft, dass er als Richtschnur für unser Verhalten im Leben genommen zu den ärgsten Missgriffen führen würde. Denn wer von den Dingen eine falsche Ansicht hätte, der würde, auf diesen Satz gestützt, sein Vertrauen auf Etwas setzen, wovor er sich in Wahrheit hätte hüten müssen, und umgekehrt würde er einer Sache aus dem Wege gehen, auf die er in Wahrheit hätte vertrauen sollen. [1]) An unserer Stelle aber geht Saadia mehr von der erkenntnisstheoretischen Bedeutung dieses Satzes aus, indem er, nicht ohne eine gewisse Weitschweifigkeit, zu zeigen sucht, wie derselbe dazu führen müsste, verschiedene, ja sogar einander widersprechende Ansichten über denselben Gegenstand für gleich wahr zu halten. [2])

XII. u. XIII. Die zwölfte und dreizehnte Schöpfungstheorie. „Die zwölfte Ansicht ist die Ansicht des Stehenbleibens. Diese Männer glauben, die Wahrheit bestehe darin, dass der Mensch sich jedes Urtheils enthalte und an keine Sache glaube.“ [3]) Hiermit ist selbstverständlich der Skepticismus gemeint, der seinen Anhängern die Enthaltung von jedem bestimmten Urtheil, die sogenannte ἐποχή, anempfiehlt. Nach Saadia's weiterer Ausführung scheint jedoch der Skepti-

---

schneider (Alfarabi S. 176) eine Entlehnung aus der Schrift des Alfarabi über die Philosophie des Plato und Aristoteles vermuthet, heisst es (Steinschneider a. a. O. S. 225): ואח"כ חקר (sc. Plato) אם אפשר שיתגיע לאדם חכמת המציאים כמו שהכר, או אם הדבר כמו שחשב אפרטאגרוס, כי זה או אפשר ושהחכמה אשר אפשר שתגיע לאדם במציאים, הוא מה שירואים אותי כל אחד מהמעיינים בדברים, ושהחכמה הטבעית הוא כפי מה שיגיע באמונת כל אחד ואחד וזולת זה לא ישיגהו.

[1]) Einleit. S. 6.

[2]) Auch dieser Einwand ist dem Aristoteles entlehnt; Metaph. IV, 6. 1011, a. 28: . . . . . *ἐπεὶ πρός γε τοὺς διὰ τὰς πάλαι εἰρημένας αἰτίας τὸ φαινόμενον φάσκοντας ἀληθὲς εἶναι, καὶ διὰ τοῦτο πανθ' ὁμοίως εἶναι ψευδῆ καὶ ἀληθῆ· οὔτε γὰρ ἅπασι ταὐτὰ φαίνεσθαι οὔτε αὐτῷ ἀεὶ ταὐτά, ἀλλὰ πολλάκις ἐναντία κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον*; das. IV, 4. 1007, b. 20. Maimonides beruft sich für den hier erörterten Satz, dass das Sein sich nach den Meinungen richte, auf Themistius (More I, 71. Munk, Guide I, 345). Dazu macht jedoch schon der Kommentator Mose aus Narbonne die Bemerkung, es sei auffallend, dass Maimonides sich auf Themistius und nicht auf Aristoteles berufe, der diesen Satz so ausführlich behandelt habe (vgl. Munk a. a. O. S. 345 Anm. 4).

[3]) I, 35.

cismus dieser Schule sich nur auf die Vernunfterkenntnisse und nicht auf die sinnlichen Wahrnehmungen zu erstrecken. Das geht namentlich aus einer Vergleichung mit seiner Darstellung der dreizehnten Theorie hervor, die Saadia folgendermassen einleitet. „Die dreizehnte Ansicht ist die Ansicht der Thoren, das sind Leute, die mit der Leugnung der Vernunfterkenntnisse auch noch die Leugnung der sinnlichen Wahrnehmungen verbinden und die Behauptung aufstellen: es sei überhaupt Nichts wahr, weder das (mit der Vernunft) Erkannte noch das (mit den Sinnen) Wahrgenommene.“ [1]) Für unsere Vermuthung spricht auch noch der folgende gegen die zwölfte Theorie gerichtete Einwand. „Ich sage ferner, da sie mit uns ihre Zuflucht zur Vernunft nehmen, wenn sie deren Leitung bedürfen, wie sie ihre Zuflucht zum Sehen oder Hören nehmen, wenn sie des Sehens oder Hörens bedürfen, so geben sie damit ihre Enthaltung auf und nehmen ebenso gut die Wahrheit der Vernunfterkenntniss an wie die der Sinneswahrnehmungen.“ Auch hieraus ergiebt sich, dass diese Theorie im Unterschied von der dreizehnten nur die Wahrheit der Vernunfterkenntniss, nicht aber die der Sinneswahrnehmungen verwirft. [2]) Der Pyrrhonismus freilich, den Saadia hier ja darstellen will, scheint auch das vermittelst der Sinne erlangte Wissen für unsicher und zweifelhaft erklärt zu haben. [3]) Vielleicht aber ist der von Saadia gemachte Unterschied so zu erklären, der Pyrrhonismus (zwölfte Theorie) gebe doch wenigstens zu, dass uns die Dinge in bestimmter Gestalt erscheinen, [4]) während die dreizehnte Theorie auch die Bestimmtheit der Erscheinung in Abrede stelle. [5])

Sehr treffend ist der Einwand Saadia's gegen die zwölfte Theorie, dass ja die Aufstellung ihres Princips der Urtheils-

---

[1]) I, 36.

[2]) I, 35: [nach dem arab. Text: כי העיון רב ספקות, ואנחנו רואים [אותו כמו הברק הלוהט, לא יאצר ולא יתפש, והראוי שנעמוד מהאמון. (Sie behaupten) „die Spekulation sei reich an Zweifeln und wir betrachten dieselbe gleich dem flammenden Blitze, der nicht eingesammelt und gefasst werden kann, darum müsse man sich überhaupt des Glaubens enthalten.“ Vgl. auch II, 41 und unsere Darstellung dieser Stelle.

[3]) Aristokles bei Euseb. praep. evang. XIV, 18. 2: *τὰ μὲν οὖν πράγματά φησιν αὐτὸν* (sc. Pyrrho) *ἀποφαίνειν ἐπίσης ἀδιάφορα καὶ ἀστάθμητα καὶ ἀνεπίκριτα, διὰ τοῦτο [τὸ] μήτε τὰς αἰσθήσεις ἡμῶν μήτε τὰς δόξας ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι.* Diog. Laert. IX, 105 (von Timon): *τὸ μέλι ὅτι ἐστὶ γλυκὺ οὐ τίθημι, τὸ δ᾽ ὅτι φαίνεται ὁμολογῶ* (Zeller III, 1. S. 442).

[4]) Diog. Laert. IX, 106: *οὐδέν φησιν ὁρίζειν τὸν Πύῤῥωνα δογματικῶς διὰ τὴν ἀντιλογίαν, τοῖς δὲ φαινομένοις ἀκολουθεῖν.*

[5]) I, 36. XIII: וכאשר יאמר לאחד מהם, יתכן שיהיה האדם ההיא אדם לא חמור, או חמור לא אדם או אדם וחמור יחד או לא חמור ולא אדם אומרים עוד כן.

enthaltung selber das Ergebniss einer Vernunfterkenntniss sei und demnach mit sich selber im Widerspruch stehe. „Ich behaupte, wenn die (einzige) Wahrheit bei ihnen in der Urtheilsenthaltung besteht, so müssten sie sich auch (des Urtheils) der Urtheilsenthaltung enthalten und nicht behaupten, diese sei Wahrheit. Ich spreche dieses Urtheil nur aus, indem ich von mir selber urtheile, dass ich meinen Glauben an die Wahrheit der Vernunfterkenntniss wieder nur durch die Vernunfterkenntniss habe“ (ebenso, meint Saadia, können auch sie den Glauben an die Richtigkeit der Urtheilsenthaltung nur durch Vernunfterkenntniss haben). Allerdings hat diesem Einwande schon der Pyrrhonismus dadurch begegnen wollen, dass er auch den allgemeinen Satz des Nichtentscheidens nicht als Lehrsatz, sondern nur als Bekenntniss wollte gelten lassen, das deshalb auch nur problematisch dürfe ausgesprochen werden.[1]) Allein das ist wohl ein Beweis dafür, dass er die Schwäche seines eigenen Princips selber gefühlt habe, nicht aber dass es ihm gelungen sei, dieselbe zu überwinden.[2])

Die dreizehnte Theorie unterscheidet sich von der zwölften, wie bereits bemerkt worden, zunächst dadurch, dass sie nicht nur wie diese die Wahrheit der Vernunfterkenntniss, sondern auch die der sinnlichen Wahrnehmung bestreitet. Es scheint jedoch auch nach Saadia's Darstellung, dass die dreizehnte Theorie nicht sowohl dem Princip der ἐποχή gehuldigt, als vielmehr die Zulässigkeit der einander entgegengesetztesten Urtheile über ein und dasselbe Ding behauptet habe. „Diese sind noch thörichter als die bisher Erwähnten, denn wenn man ihnen sagt: lässt sich wohl annehmen, dass die Sache ewig — nicht erschaffen, oder erschaffen — nicht ewig, oder erschaffen und ewig zugleich oder nicht erschaffen und nicht ewig sei, so antworten sie auf Alles: ja. Und wenn man zu einem von ihnen sagt: Lässt sich wohl annehmen, dass dieser Mensch Mensch und nicht Esel, oder Esel und nicht Mensch, oder zugleich Mensch und Esel oder weder Mensch noch Esel sei, so sagen sie gleichfalls: ja.“[3]) Wenn dieser Darstellung überhaupt eine geschichtlich bekannte Theorie zu Grunde liegt, so wäre wohl noch am Ehesten an die neuere Akademie oder

---

[1]) Diog. Laert. IX, 103: *ἓν ᾧ οὖν λέγομεν μηδὲν ὁρίζειν οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ὁριζόμεθα.*

[2]) Zeller (III, 1. S. 444) bemerkt freilich: „Doch müssen wir es dahingestellt sein lassen, wieweit die spitzfindigen Wendungen des Ausdrucks, wodurch sich die Skeptiker nach dieser Seite hin den Griffen ihrer Gegner zu entziehen suchten, schon aus der pyrrhonischen Schule herstammen.“

[3]) I, 36.

an Karneades, den späteren Vertreter derselben, zu denken, von dem bekanntlich erzählt wird, er habe in Rom dadurch grosses Aufsehen erregt, dass er sich anheischig machte, für und wider jeden Gegenstand zu sprechen, und dies auch einmal in Betreff der Gerechtigkeit ausgeführt habe. [1])

Mit der dreizehnten Theorie ist die geschichtsphilosophische Darstellung im Emunoth zu ihrem Abschluss gelangt. Vergleichen wir mit derselben die Darstellung der Schöpfungstheorieen in der Einleitung zum Jezirahkommentar, so werden wir, sowohl was den philosophischen Gehalt, als was die geschichtliche Kenntniss betrifft, im Emunoth einen Fortschritt wahrnehmen, der sich, wie bereits bemerkt, [2]) nur so erklären lässt, dass wir die eigentlich philosophischen Studien Saadia's in die Zeit zwischen der Abfassung beider Werke verlegen. Von den im Emunoth dargestellten Theorieen werden in der Einleitung zum Jezirahkommentar nur drei berücksichtigt: 1) die Lehre von der Schöpfung aus Nichts (I. Theorie in Emunoth und IX. in Jezirahkommentar), 2) die Lehre Plato's (II. in Emunoth und II. in Jezirahkommentar) und 3) der Sensualismus (X. in Emunoth und I. in Jezirahkommentar). Wie sehr namentlich die für jene Zeit so kenntnissreiche und bis in die Tiefe des Problems eindringende Darstellung der platonischen Schöpfungslehre im Emunoth von der überaus dürftigen und durch Einmischung fremdartiger Elemente bis zur Unkenntlichkeit entstellten im Jezirahkommentar absticht, ist von uns bereits nachgewiesen worden. [3]) Zu den drei genannten Theorieen kommen nun im Jezirahkommentar noch sechs andere hinzu, die im Emunoth fehlen. Sehen wir uns dieselben aber Etwas genauer an, so gewinnen wir fast den Eindruck, als ob es Saadia nicht gerade leicht geworden sei, die Zahl von neun Schöpfungstheorieen aufzutreiben. Nur so können wir es uns erklären, wenn z. B. Saadia die Ansicht derjenigen, die zwar eine zeitliche Schöpfung annehmen, die Spekulation über dieselbe aber für unstatthaft halten, als eine eigene Schöpfungstheorie hinstellt (III), oder wenn er die Ansichten des Thales, des Anaximenes und des Heraklit (IV, V, VI), deren er im Emunoth nur gelegentlich bei Besprechung der sechsten Theorie Erwähnung thut, [4]) hier als drei besondere Theorieen aufnimmt. In

[1]) Cicero de nat. deor. I, 5. 11; Accad. I, 12, 18. 60. Tusc. V, 4. 11 u. a. O.

[2]) Vgl. oben Einleit. S. 27; oben S. 49.

[3]) Vgl. oben S. 49.

[4]) I, 30; vgl. oben S. 59 Anmerk. 2. Die Bewegungstheorie des Heraklit erwähnt Saadia Einleit. S. 8; vgl. oben S. 24 Anmerk. 1.

der siebenten nicht leicht zu deutenden Theorie scheint mir Saadia die pythagoräische Weltansicht wiedergeben zu wollen [1]) und als achte führt er die Ansicht des Sepher Jezirah an. Wenn Saadia demnach in der Einleitung zum Jezirahkommentar auf der einen Seite unwesentliche Modifikationen derselben Grundanschauung als besondere Theorieen hinstellt, auf der anderen Seite aber, um von den anderen zu schweigen, zwei so hervorragende Weltanschauungen wie die dualistische und die des Aristoteles ganz mit Stillschweigen übergeht, so wissen wir uns dies nicht anders als aus seiner damals noch mangelhaften Kenntniss der Geschichte der Philosophie zu erklären.

Auf die Darstellung und Kritik der verschiedenen Schöpfungstheorieen lässt Saadia am Schluss des ersten Abschnitts des Emunoth noch die Erörterung einiger Fragen folgen, die, weil sie mit der Lehre von der zeitlichen Schöpfung im innigsten Zusammenhang ständen, ohne Gefährdung derselben nicht übergangen werden könnten. „Vielleicht könnte Jemand darüber nachdenken und fragen: Wie kann Etwas aus Nichts entstehen? Darauf antworten wir: Wenn die geschaffenen Wesen das zu begreifen im Stande wären, so würde uns unsere Vernunft nicht nöthigen, für Etwas, was wir ja Alle begreifen, einen ewigen Schöpfer anzunehmen. Die Vernunft urtheilt nur deshalb, dass wir eine solche Wirkung auf einen Schöpfer zurückführen müssten, weil das geschaffene Wesen es eben nicht begreifen kann. Wer daher verlangt, dass wir ihm diesen Hergang zeigen, der verlangt, dass wir uns selber und ihn zu Schöpfern machen. [2]) Wir aber schauen es nur mit unserer Vernunft, ohne es uns vorstellen und vergegenwärtigen zu

---

[1]) Einleit. in den Jezirahkommentar: הדת השביעית מאמר מי שקיים כי העניינים מחודשים, אלא שסבר תחילת בריאת הבורא הספיר, והביא ראייה כי בו יתפרדו היסודות וההלקים מקצתם ממקצת ובו תהא מלאכת ההנדסה והצורות וגו׳. „Die siebente Ansicht ist der Ausspruch dessen, der da behauptet, dass die Dinge geschaffen seien, der jedoch annimmt, dass das Erste in der Schöpfung die Zahl gewesen sei. Er führt zum Beweis dafür an, dass durch sie (die Zahl) die einzelnen Elemente und Bestandtheile von einander geschieden seien, dass auf ihr die Arithmetik und die Formen der Dinge beruhten, da alles Geschaffene der Form und Gestalt nicht entbehren könne.“ Eine Ansicht des Pythagoras, über die Milchstrasse, erwähnt Saadia auch Em. Einleit. S. 9 (vgl. oben S. 24 Anmerk. 2). Auch auf die Anschauungen der lauteren Brüder haben die Lehren namentlich der neupythagoräischen Schule einen tiefgehenden Einfluss ausgeübt; so bildet die Ableitung der Dinge aus der Zahl eine der Grundlehren der lauteren Brüder (vgl. Dieterici, Die Weltseele S. 1; Die Propädeutik S. 4.; Die Naturanschauung S. 3 u. a. v. a. O.).

[2]) I, 37: הוא מצריך שנשים עצמנו ונְשִׁימֶנוּ בוראים.

können.“ Saadia will sagen: Unsere Vernunft führt uns zwar bis zu der Erkenntniss, dass es einen Schöpfer geben müsse, der die Dinge aus Nichts geschaffen habe; hier aber müssen wir stehen bleiben, denn darüber hinaus reicht unsere Erkenntniss nicht. Wie es möglich sei, Etwas aus Nichts hervorzubringen, darüber können wir, weil es etwas Uebernatürliches ist, keine Belehrung durch unsere Vernunft verlangen. Wären wir im Stande, das Entstehen der Dinge aus Nichts als etwas Natürliches zu begreifen, dann brauchten wir überhaupt keinen ewigen Schöpfer anzunehmen, denn wenn wir einmal das Entstehen der Dinge aus Nichts begriffen, so müssten wir es auch begreiflich finden, dass wir oder ein Anderer die Dinge geschaffen habe. Diese Ausführung erinnert an eine ähnliche in der Einleitung zum Jezirahkommentar. Als dritte Theorie wird dort, wie bereits erwähnt, die Ansicht derer hingestellt, die zwar eine Schöpfung aus Nichts annähmen, aber jede Spekulation darüber für unstatthaft erklärten. Die Anhänger dieser Richtung, heisst es dann weiter, beriefen sich darauf: „dass auch die Weisen Israels ihrer Ansicht seien, und sie führen dafür unter Anderem auch den bekannten Ausspruch derselben an: „„Wer über vier Dinge nachdenkt, wäre besser nicht auf die Welt gekommen, und zwar, was oben, was unten, was vorher, was nachher sei““ (Chagiga fol. 11b), oder auch den Ausspruch: „„Was dir zu wunderbar ist, darnach forsche nicht, und was dir verdeckt, das untersuche nicht; was dir gestattet ist, darüber denke nach, mit dem Verborgenen hast du nichts zu schaffen““ (Chagiga fol. 13a). Diese Aussprüche aber sind zwar an sich ganz zutreffend und wahr, nur ist ihr Sinn nicht, wie jene meinen, dass sie (die alten Weisen) die Spekulation über die geschaffenen Dinge, d. h. bei welchen die Schöpfung begonnen habe, hätten untersagen wollen. Ich meine vielmehr, dass sie nicht das untersagen wollten, sondern nur, dass wir darüber nicht hinausgehen auf den Schöpfer selbst, dass die Vernunftwesen nicht über sein Sein, also darüber nachgrübeln sollten, wie wir uns mit unserer Vernunft sein Sein ohne Anfang vorstellen, oder wie wir mit unseren Gedanken an ein Ding ohne Ende glauben, oder wie unsere Seelen ein Wesen erfassen sollen, das nicht nach Höhe oder Tiefe gemessen werden könne, oder wie wir uns in unserer Vorstellung von der Existenz eines Dinges überzeugen sollen, das keine Ausdehnung nach den bekannten Dimensionen habe.“[1])

---

[1]) Die Stelle in der Einleit. zum Jezirahkommentar lautet: ומאמרנו זה צדק ואמת, אך פתרונו לא כסברת הסובר, כי מנעו מלהסתכל במחודשים, כלומר

Wir halten es für wahrscheinlich, dass Saadia an beiden Stellen ganz bestimmte Thatsachen im Auge habe, vielleicht gewisse im Kreise der Mutaziliten übliche Diskussionen, die der Grenzen des menschlichen Erkenntnissvermögens nicht achtend, sich allzusehr in das Gebiet des Transscendenten verloren.

Ein anderer Einwand, fährt Saadia fort, könnte erhoben werden, indem Jemand, von dem Raum der Welt ausgehend, die Frage aufwürfe: (Wenn die Welt geschaffen ist) „was war denn früher an ihrer Stelle? Allein zu einem solchen Einwand könnte Jemand nur durch Unkenntniss des Raumbegriffs veranlasst werden, indem er sich den Raum als Etwas vorstellt, worin die Dinge ruhen, dann aber müsste er auch wieder nach einem Raum für den Raum suchen und würde so, da sich das bis in's Unendliche fortsetzt, in die ärgste Verwirrung gerathen.[1]) Ich muss daher erklären, dass das Wesen des Raums ein anderer ist, als Jener meint, und in der Begegnung zweier einander berührender Körper besteht; der Ort der Berührung ist es, der Raum genannt wird, ja jeder der beiden Körper ist der Raum für den anderen."[2]) Diese Definition des Raumbegriffs deckt sich vollkommen mit der aristotelischen, nach welcher der Raum als die Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen gedacht werden muss.[3]) Von derselben Auffassung des Raumbegriffs

---

באיזה מהם הותחל, אך אומר כי לא מנעו מזה, אלא לבלתי צאת מענין זה לעניני הבורא ברוך הוא, ופן יהרהרו המדברים בהוויתו לאמר: איך ישכל בעין המדע דבר לא ראשית להוויתו, או איך נאמין בסרעף דבר אין תכלית לו, או יעלה בחוש הנפשות גושם לא שיעור לו בגובה ובעומק, או איך יתברר במחשבה גשם [לא] אורך לו בקציות הידועות. Vgl. Jezirahkommentar zu I § 1: ואומר כי החכמה שני מינים האחד חכמה ישיגיה המדברים בשכלם וישזפיה הרואים רעיון לבם, והשנית לא ישיגיה ואשר לא יושג הוא דעת הענינים, איך בראם הבורא החכם לא מיש כלום לא מכלום ואיך טבע כל יסוד מהם על טבעי הנמצא בו, וזאת החכמה או אפשר לכלכלה יגו'; vgl. Einleit. zu Em. S. 11 (oben Seite 25). Derselbe Gedanke findet sich auch in einem (handschriftlichen) Jezirahkommentar, dessen Anfang von Dunasch b. Tamim herrührt, während das Weitere (wozu auch unsere Stelle) einem Späteren angehört (Steinschneider, Münchener Katalog S. 42). Die Stelle lautet (Dukes שירי שלמה pag. V): כי לא יוכל האדם לחקור גם בכח הנפש החכמה הנתונה בו ויתר על שאר ב"ח בלתי הנמצאים בגדרו ובגבולו והוא גדר וגבול על היצירה ..... ואין רשאי לצאת חוץ לגבולו.

[1]) Kaufmann (Attributenlehre S. 63 Anmerk. 117) begeht hier, wie er überhaupt Saadia's Bemerkungen über den Raumbegriff missverstanden hat, den argen Fehler, dass er diese nach Saadia's ausdrücklicher Erklärung aus Unkenntniss hervorgegangene Ansicht als dessen eigene darstellt.

[2]) Arist. Phys. IV, 1. 209, a. 24: *εἰ γὰρ πᾶν τὸ ὂν ἐν τόπῳ, δῆλον ὅτι καὶ τοῦ τόπου τόπος ἔσται, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον πρόεισιν.*

[3]) De coelo IV, 3. 310, b. 7; Phys. IV, 4. 212. a. 20: *ὥστε τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ' ἔστιν ὁ τόπος.*

geht Saadia auch an einer Stelle des zweiten Abschnitts aus, wo er die Unanwendbarkeit der Raumkategorie auf Gott nachweisend die Bemerkung macht: „Was ferner eines Raumes bedarf, ist ein Körper, es ist nämlich dasjenige, was das es Begrenzende und Berührende aufnimmt, so dass das eine der einander Berührenden der Raum für das andere ist.“ [1]) An unserer Stelle fügt Saadia zuletzt noch eine Bemerkung hinzu, die erst dadurch verständlich wird, dass man sie mit einer auf den Raumbegriff bezüglichen Untersuchung des Aristoteles in Zusammenhang bringt. Saadia sagt nämlich: „Innerhalb der jetzigen Kreisbewegung der Welt aber ist ein Theil der Raum für den anderen.“ [2]) Damit ist Folgendes gemeint. Nach der aristotelischen Definition des Raumes kann es eigentlich einen Raum nur für dasjenige geben, was von einem anderen Körper umschlossen ist; was hingegen ausserhalb seiner selbst keinen anderen Körper mehr hat, wie die Welt in ihrer Gesammtheit, das kann auch nicht in einem Raume sein. [3]) Wie aber ist dann die Bewegung der Welt, d. i. des Himmelsgewölbes zu erklären, die doch nur in einem Raume stattfinden kann? Diese Frage beantwortet Aristoteles dahin: die Kreisbewegung der Welt um sich selbst, d. i. um ihre eigene Achse, erfordert keinen Raum ausserhalb der Welt, denn diese Bewegung ist nur eine beständige Ortsveränderung der einzelnen Theile, und dann ist eben ein Theil der Ort des anderen. [4]) Diese ganze Gedankenreihe deutet Saadia in seiner knappen Ausdrucksweise durch jene kurze Bemerkung an. Bei einer solchen Fassung des Raumbegriffs fällt aber selbstverständlich auch die Frage fort, was vor der Schöpfung im Raum gewesen sei, denn vor der Schöpfung hat es ja gar keinen Raum gegeben.

Ein anderer Einwand, meint Saadia, könnte erhoben werden, indem Jemand vom Zeitbegriff ausgehend die Frage aufwürfe: „Wie ist es denkbar, dass vor Entstehung der Körperwelt die Zeit entblösst gewesen sei von der Existenz irgendeines Dinges? Allein auch dieser Einwand kann nur von Jemandem

---

[1]) II, 52; vgl. auch I, 33: והם יודעים מקום שהיו בו זולת זה אשר קצתם מקום לקצתם; II, 39: ואחר כן יוסף לדקק ויראה שעמו ענין הולך עם מצבו עולה ממנו המקום והוא פגישתו.

[2]) I, 37.

[3]) Arist. Phys. IV, 5 Anf.: *Ὦ μὲν οὖν σώματι ἔστι τι ἔκτος σῶμα περιέχον αὐτό, τοῦτο ἔστιν ἐν τόπῳ, ᾧ δὲ μή, οὔ.*

[4]) Phys. IV, 6. 212, b. 8: *ὁ δ' οὐρανός, ὥσπερ εἴρηται, οὔ που ὅλος οὐδ' ἔν τινι τόπῳ ἐστίν, εἴ γε μηδὲν αὐτὸν περιέχει σῶμα· ἐφ' ᾧ δὲ κινεῖται, ταύτῃ καὶ τόπος ἐστὶ τοῖς μορίοις· ἕτερον γὰρ ἑτέρου ἐχομένων τῶν μορίων ἐστίν.*

erhoben werden, der wieder den Zeitbegriff nicht kennt und glaubt, sie (die Zeit) sei Etwas, dessen Existenz über den Weltkreis hinausgeht, so dass die ganze Welt in ihr sei. Das aber ist nicht die wahre Auffassung der Zeit; diese ist vielmehr nichts anderes als die Fortdauer der existirenden Dinge sowohl in der Sphäre als unterhalb derselben in einem Zustand nach dem anderen.[1]) Wenn also die Dinge nicht existiren, so kann auch in keiner Weise von der Zeit die Rede sein.“[2]) Die hier vorgetragene Auffassung des Zeitbegriffs geht nicht wie die des Raumbegriffs auf Aristoteles zurück, denn es fehlt hier ja gerade das eigentlich charakteristische Moment der aristotelischen Definition, dass nämlich die Zeit die Zahl, das Maass der Bewegung sei.[3]) Die Definition des Zeitbegriffs scheint vielmehr aus Plato geschöpft zu sein, der die Zeit als identisch mit der Dauer der Umläufe der Himmelskörper erklärt.[4]) Es ist auch leicht begreiflich, dass Saadia der platonischen Auffassung des Zeitbegriffs vor der aristotelischen den Vorzug giebt; die platonische Auffassung lässt sich eben mit der Annahme einer endlichen Zeit oder mit dem Glauben an die Zeitlichkeit der Schöpfung viel besser als die des Aristoteles vereinigen, wie ja auch Plato selbst annimmt, dass die Zeit mit der Welt geschaffen sei.[5]) Wenn man bedenkt, mit welchen Schwierigkeiten die späteren jüdischen Religionsphilosophen zu kämpfen hatten, um eine Vermittlung zwischen der biblischen Lehre von der Zeitlichkeit der Schöpfung und dem von ihnen adoptirten aristotelischen Zeitbegriff herzustellen, so wird man umsomehr den Scharfsinn Saadia's anerkennen müssen, mit dem er hier, zwischen Plato und Aristoteles gestellt, sich für den ersteren entschieden habe. Saadia scheint sich auch der ganzen Tragweite der von ihm getroffenen Entscheidung bewusst zu sein, denn er kann nicht umhin, sich an unserer Stelle auch direkt gegen die aristotelische Auffassung zu wenden. Indem er nämlich in seiner Definition besonderes Gewicht darauf legt,

---

[1]) I, 37. Nach dem arab. Text muss hier bei Tibbon gelesen werden: ענין אַחַר אַחֵר מהגלגל וגו׳. Das erste אחר ist erst von Slucky in אחד umgewandelt worden.

[2]) Vgl. II, 39: ויגיע אל שעמו ענין הולך עמו, עולה ממנו הזמן והוא קיומו. Das. 53: ושהזמן איננו כי אם מדת קיום הגשמים ואשר איננו גשם מרומם מהזמן וממדת הקיום.

[3]) Phys. IV, 11 Schluss.

[4]) Zeller a. a. O. II, 1. S. 521.

[5]) Timaeus 37: *ἡμέρας γὰρ καὶ νύκτας καὶ μῆνας καὶ ἐνιαυτοὺς οὐκ ὄντας, πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι, τότε ἅμα ἐκείνῳ ξυνισταμένῳ τὴν γένεσιν αὐτῶν μηχανᾶται.* Das. 38: *χρόνος δ᾽ οὖν μετ᾽ οὐρανοῦ γέγονεν.*

dass der Zeitbegriff in gleicher Weise von den Himmelssphären wie von der sublunarischen Welt gelte, will er offenbar die aristotelische Unterscheidung zwischen der Ewigkeit der Himmelskörper und dem endlichen Bestand der unteren Welt als unstatthaft zurückweisen.

Auf eine andere Frage, warum nämlich Gott nur diese vorhandenen Dinge und nicht mehr geschaffen habe, ob seine Macht und Weisheit etwa nicht weiter gereicht habe, giebt Saadia folgende Antwort: „Gott hat geschaffen, wovon er gewusst hat, dass wir es mit unserer Erkenntniss zu fassen und zu begreifen vermögen und dass es hinreichen würde, um uns zur Anerkennung seiner Göttlichkeit anzuleiten. So hat er also manche Dinge zu schaffen unterlassen? Darauf antworten wir, er ist ja der Schöpfer aller Dinge.“ [1]) Da alle geschaffenen Dinge, das will Saadia hiermit sagen, ihre Existenz nur Gott allein verdanken, so kann von Dingen, die er nicht geschaffen habe, überhaupt nicht die Rede sein, denn ein Ding ist eben nur Etwas, was von Gott geschaffen worden ist. Saadia scheint hier übrigens auch auf ein Problem der mutazilitischen Theologie anzuspielen. Wie nämlich Schahrestani berichtet, bekannte an-Natztzâm, der Stifter einer nach ihm benannten Schule, sich zu der Ansicht, es sei unmöglich, „dass der Allgütige Etwas verborgen halte, was er nicht thue, so dass dasjenige, was er geschaffen und zum Dasein gerufen, das sei, was in seiner Macht stand, und wenn in seinem Wissen und in seiner Macht etwas Schöneres und Vollkommeneres gewesen wäre als dies, was er geschaffen habe, in Betreff der Ordnung, Einrichtung und Angemessenheit, so hätte er es gethan.“ [2])

Den Einwand, dass die Zeit, die nach der verbreiteten Annahme seit der Weltschöpfung soll verflossen sein, zu kurz erscheine, weist Saadia mit der Erklärung ab, dass man, wenn einmal eine zeitliche Schöpfung und somit ein Anfang der Welt zugegeben werde, kein Recht habe, die Annahme irgendwelchen Zeitraums, und wäre derselbe auch noch viel kürzer, zu bemängeln. [3]) Sodann geht Saadia zur Erörterung der folgenden Frage über: „Da wir annehmen, dass, wer Etwas unterlässt, durch das Unterlassen selber eine Handlung vollbringe, und der

---

[1]) I, 37. Diese Frage hat Saadia vielleicht auch im Sinn, wenn er in der Einleitung zum Jezirahkommentar als zweite Ansicht über die Materie die Annahme derer bespricht, die behaupten: כי חיוצר לא חברו כולה, וכי זה העולם נקצתה, והנשאר הוא ענין מזנח וענוד על דרך פשיטותו ודקותו.

[2]) Schahrest. I, 54.

[3]) I, 37.

Schöpfer, bis er die Dinge geschaffen, sie doch fortwährend (zu schaffen) unterlassen hat, so hat er, da auch dieses Unterlassen als eine Handlung bezeichnet werden muss, während der ganzen Länge der Zeit der Handlung niemals entbehrt (d. h. es hat auch schon vor der Schöpfung eine Schöpfung gegeben, nämlich die aus dem Unterlassen der Schöpfung resultirenden Handlungen Gottes). Darauf antworten wir jedoch: Bei den Menschen ist nur darum das Unterlassen auch eine Handlung, weil ihr Handeln sich nur auf die Accidenzien bezieht, [1]) denn, wenn sie nicht wohlwollend sind, so zürnen sie, und wenn sie nicht lieben, so hassen sie; das Handeln des Schöpfers aber besteht darin, dass er die Körper (die Substanzen) in's Dasein ruft, die Körper aber haben keinen Gegensatz, den er, wenn er jene (zu schaffen) unterlässt, hervorbringen würde, sondern wenn er sie in's Dasein zu rufen unterlässt, so existirt eben ausser ihm Nichts." Mit dieser Unterscheidung zwischen der göttlichen und menschlichen Wirkungsweise, auf die er auch noch an einer anderen Stelle ausführlich zurückkommt, [2]) will Saadia eine der Grundanschauungen der Mutakallimun bekämpfen. Nach deren Annahme nämlich sind auch die Privationen wirkliche, in den Körpern existirende Dinge; es sind Accidenzien, die gleichfalls eine wirkliche Existenz haben und daher fortwährend geschaffen werden müssen, so dass, wenn das eine schwindet, an dessen Stelle ein anderes geschaffen wird. Sie bestreiten, dass die Ruhe z. B. eine Privation der Bewegung, der Tod eine Privation des Lebens, die Blindheit eine Privation des Gesichtes sei, oder dass es überhaupt von irgendwelcher Anlage eine blosse Privation gebe; sie sind vielmehr der Ansicht, es verhalte sich mit der Bewegung und der Ruhe ganz ebenso wie mit der Wärme und der Kälte. Wie die Wärme und die Kälte zwei Accidenzien an zwei verschiedenen Subjekten sind, von denen das eine warm, das andere kalt ist, ebenso sei auch die Bewegung ein Accidenz, geschaffen in dem, was sich bewegt, und die Ruhe ein Accidenz, geschaffen in dem, was in Ruhe ist. [3]) Unter den Mutaziliten schränkten einige diese Behauptung Etwas ein, indem sie von manchen Privationen zugaben, dass sie blosse Privationen und nicht wirkliche Accidenzien seien, so z. B. die Ohnmacht eine Privation der Macht und die Unwissen-

---

[1]) I, 38. Wie der arab. Text bestätigt, muss hier bei Tibbon gelesen werden: כי לא היו (עניני) [עזיבות] בני אדם פעלים, כי אם מפני שהם פועלים המקרים.

[2]) IV, 77; vgl. auch I, 28; II, 54.

[3]) Maimonides, More I, 73. VII. (Munk, Guide I, 395).

heit eine Privation des Wissens. Andere Privationen aber fassten sie gleich den Mutakallimun als positive Accidenzien auf und bestritten z. B. wie diese, dass die Finsterniss eine Privation des Lichts und die Ruhe eine Privation der Bewegung sei.[1]) Wir halten es aber für wahrscheinlich, dass es unter den Mutaziliten auch solche gab, die mit Saadia den positiven Charakter der Privationen überhaupt nur von der menschlichen Handlungsweise, im Gegensatz zur göttlichen, aussagten.[2])

Die nächste Frage handelt von dem Zweck der Weltschöpfung. Man könnte freilich, so meint Saadia, diese Frage einfach dadurch abweisen, dass man einen Zweck der Weltschöpfung überhaupt leugnet. Eine solche Behauptung wäre noch durchaus nicht so ungeheuerlich, „denn der Mensch zwar wirkt vergeblich, wenn er ohne Zweck wirkt, weil er sich damit seines Nutzens begiebt; darüber ist ja aber der Schöpfer erhaben (d. h. er wirkt nie um seines Nutzens willen).“ Wolle man aber einen Zweck für die Weltschöpfung annehmen, so könnte man denselben entweder darin finden, dass Gott in der Schöpfung seine Weisheit habe offenbaren wollen, oder darin, dass Gott die Schöpfung hervorgerufen habe zum Nutzen der Geschöpfe, um dieselben in ihr zu seinem Dienste anzuleiten.[3]) An anderen Stellen bezeichnet Saadia den Menschen als Endzweck der Schöpfung,[4]) was jedoch mit der hier ausgesprochenen Ansicht durchaus nicht im Widerspruch steht. Wir müssen nämlich den transscendenten, d. h. den von Gott beabsichtigten ausserweltlichen Zweck der gesammten Schöpfung von dem immanenten oder demjenigen Zweck unterscheiden, der sich innerhalb der Schöpfung selbst manifestirt. Der Mensch als Endzweck der Schöpfung hingestellt, das will sagen, dass die zweckvoll angelegte Entwicklung oder Stufenreihe der verschiedenen Weltwesen in ihm als dem höchsten aller Geschöpfe ihren Gipfelpunkt erreiche. Für die gesammte Schöpfung aber, den Menschen miteingeschlossen, muss es einen ausserhalb ihrer selbst liegenden Endzweck geben, als welchen

---

[1]) Maimonides, More I, 73. VII. (Munk, Guide I, 397).

[2]) Wâzil ibn 'Atâ lehrte (Schahrest. I, 45): „Der Mensch sei es vielmehr, der thätig sei beim Guten und Bösen, Glauben und Unglauben, Gehorsam und Ungehorsam und ihm werde für sein Thun vergolten; der Herr aber habe ihm über das Alles das Vermögen zugestanden, und die Handlungen der Menschen bestehen in Bewegungen, Ausruhungen“ u. s. w. Ebenso lehrte an-Natztzâm (Schahrest. I, 55): „Das Dritte ist seine Behauptung, dass die Handlungen der Menschen alle lediglich Bewegungen seien, die Ausruhung sei eine Bewegung des sich Stützens“ u. s. w.

[3]) I, 38.

[4]) III, 58; IV, 75.

Saadia den Willen Gottes bezeichnet, der in der Schöpfung entweder seine Weisheit habe offenbaren oder die Geschöpfe zu seinem Dienste habe anleiten wollen. Nun setzt ja aber jeder dieser beiden transscendenten Zwecke wieder die Existenz eines vernunftbegabten Wesens oder des Menschen voraus, da sie nur in ihm allein sich realisiren können; insofern stehen also der immanente und der transscendente Zweck der Weltschöpfung in Wechselbeziehung zueinander. Selbstverständlich aber kann die Frage nach einem transscendenten Endzweck der Weltschöpfung nur aufgeworfen werden, wenn man eine zeitliche Schöpfung, nicht aber wenn man die Ewigkeit der Welt annimmt; [1]) sie ist mithin nur auf dem Standpunkt der platonischen, nicht aber auf dem der aristotelischen Philosophie denkbar. In der That wird auch von Plato der Zweck der Schöpfung dahin bestimmt, dass Gottes Güte auch die Geschöpfe an seiner Vollkommenheit habe wollen theilnehmen lassen. [2]) Dass jedoch der Mensch oder irgendein anderes Geschöpf als der Zweck der Schöpfung anzusehen sei, wird bekanntlich von Maimonides bestritten; indem er so den immanenten Zweck der Schöpfung leugnet, giebt er als den transscendenten Zweck derselben an, dass der Wille, oder wie die Philosophen sich ausdrückten, die Weisheit Gottes die Schöpfung der Welt hervorgerufen habe. [3])

Den Schluss des ersten Abschnitts bildet die Beantwortung der Frage, warum Gott die Welt nicht schon früher geschaffen habe. Vor der Schöpfung aber, meint Saadia, habe es ja keine Zeit, also auch kein Früher gegeben; zweitens sei es die Art eines jeden freien Wesens, die Zeit für sein Handeln nach eigener Wahl zu bestimmen. [4]) Auch von den lauteren Brüdern wird diese letzte Frage erwogen, sie sagen: „Fragt man, warum schuf Gott die Welt zu einer Zeit und nicht vorher? antworte man, weil Gott vorher wusste, dass er die Welt gerade um diese Zeit und nicht vorher schaffen werde.“ [5])

---

[1]) Maimonides, More III, 13 (Munk, Guide III, 83); Aaron ben Elia's Ez Chajim Cap. XCIV, S. 149.

[2]) Plato, Timaeus 29D; vgl. Em. III, 58: היתה בריאתו לדברים טיבה וחסד ממנו.

[3]) Maimonides, More III, 12, 13. 25 (Munk, Guide III, 68—70; 89—92; 101—102). Vgl. Dieterici, Die Weltseele S. 148. 152; Kaufmann a. a. O. S. 322.

[4]) I, 38.

[5]) Dieterici, Die Weltseele S. 153.

Zweiter Abschnitt.

Ueber die Einheit des Schöpfers. [1])

Ueber die Entstehung des menschlichen Wissens. Der Gottesbegriff. Die Attribute Gottes: Leben, Macht und Wissen. Die Einzigkeit Gottes, Widerlegung des Dualismus. Die Einigkeit Gottes, Widerlegung der christlichen Trinitätslehre und der Lehre von der Person Christi. Der philosophische Gottesbegriff und das religiöse Bewusstsein. Die in der Schrift vorkommenden Attribute nach dem Schema der aristotelischen Kategorieen geordnet. Die Erkenntniss vom Dasein Gottes durch die Vernunft. Allgegenwart und Allwissenheit. Schluss.

Durch den im ersten Abschnitt geführten Nachweis, dass die Welt aus Nichts geschaffen sei, war zwar als logische Konsequenz das Dasein eines Schöpfers konstatirt worden, der die Welt aus dem Nichts hervorgerufen habe; eine weitere Einsicht in das Wesen dieses Schöpfers war jedoch durch jenen Schluss von der Wirkung auf ihre Ursache, von der Existenz der Welt auf einen Urheber derselben noch keineswegs eröffnet worden. Um unsere Erkenntniss nach dieser Richtung hin zu erweitern, bedarf es vielmehr einer tieferen spekulativen Erörterung, gewissermassen einer Analyse des durch die bisherige Untersuchung gewonnenen Gottesbegriffs; und der Lösung dieser Aufgabe ist der zweite Abschnitt unseres Buches gewidmet. Diese auf die höchsten Fragen der menschlichen Erkenntniss gerichtete Untersuchung wird von Saadia mit einer Erörterung über das menschliche Erkennen oder über die Entstehung des menschlichen Wissens eingeleitet, die dazu bestimmt ist, gewissen

---

[1]) Dieser Abschnitt ist überschrieben: „Ueber die Einheit des Schöpfers." Diese Ueberschrift entspricht der bei den Mutaziliten üblichen Bezeichnung für den ersten Theil ihres Systems, den sie darum das „Einheitsbekenntniss" nennen, weil in diesem Theil der Nachweis geführt wird, dass die Pluralität der Attribute dem Begriff der Einheit Gottes nicht widerstreite, vgl. Schahrest. I, 43. 288; Frankl, Ein mutazilit. Kalam S. 13. Hebr. Beil. S. 51.

Einwürfen zu begegnen, welche vom Standpunkt einer damals, wie es scheint, weitverbreiteten Anschauungsweise gegen die Ergebnisse der anzustellenden Untersuchung könnten erhoben werden.[1]) Das menschliche Wissen, sagt Saadia, hat zu seiner Grundlage allerdings die sinnliche Wahrnehmung,[2]) es nimmt seinen Ausgang von den groben Sinneseindrücken, die den Menschen nicht nur unter sich, sondern auch mit den Thieren gemeinsam sind. Allein der Mensch bleibt bei der Erkenntniss durch die Sinneswahrnehmung nicht stehen, von dieser untersten Erkenntnissstufe steigt er vielmehr immer höher und höher hinauf, bis er endlich zu der höchsten ihm erreichbaren Stufe gelangt ist. Mit jeder höheren Stufe aber, die die menschliche Erkenntniss erreicht, nimmt naturgemäss auch die sinnliche Greifbarkeit seiner Erkenntnisse immer mehr und mehr ab, dieselben werden immer feiner und abstrakter, bis der Mensch an der äussersten Grenze seiner Erkenntniss angelangt, sich auch zur feinsten und höchsten aller Abstraktionen emporgeschwungen hat. Je feiner daher unsere Abstraktionen werden, desto grösser ist die Gewähr dafür, dass wir uns dem Ziel unserer Erkenntniss genähert haben, und es kann demnach keine unsinnigere Forderung geben als die, eine Bestätigung durch die sinnliche Wahrnehmung auch für diejenigen Erkenntnisse zu verlangen, die in Folge ihrer höheren Stufe auch den Charakter einer gesteigerten Abstraktion an sich tragen müssen. Eine solche Forderung wäre gleichbedeutend mit dem Verzicht auf die erlangte höhere Erkenntniss und mit dem Wunsche, wieder zur niedrigsten Stufe und zum ersten Ausgangspunkt unserer Erkenntniss zurückzukehren. Dass aber die sinnliche Wahrnehmung in der That die unterste Stufe der menschlichen Erkenntniss bildet, geht schon daraus hervor, dass der Mensch diese Erkenntnissweise selbst mit dem Thiere gemein hat, denn es kann doch wohl für den Menschen nichts Gröberes geben als dasjenige, worin er dem Thiere gleichgestellt ist. Vergegenwärtigen wir uns nun einmal den Denkprocess, vermittelst dessen der Mensch von der sinnlichen Wahrnehmung zu einer höheren Erkenntnisstufe gelangt. Aus irgendeiner sinnlichen Wahrnehmung, die er gemacht hat, zieht der Mensch zunächst den Schluss, dass der wahrgenommene Gegenstand ein

---

[1]) Saadia entwickelt hier im Grunde denselben Gedanken, den er auch am Anfang des ersten Abschnitts denselben Gegnern entgegengehalten hatte; es ist der roh empiristische Standpunkt, gegen den er sich auch an mehreren anderen Stellen wendet; vgl. Einleit. S. 7; I, 15; I, 33 (X. Theorie); Einleit. zum Jezirahkommentar I. Theorie.

[2]) II, 39; vgl. II, 56.

Körper sei. Dann sieht er, dass dieser Körper bald weiss, bald schwarz, bald warm, bald kalt sei, und so führt die Feinheit seiner Vernunft ihn zur Annahme von Accidenzien in diesem Körper. Durch eine noch feinere Untersuchung gelangt er sodann zur Erkenntniss der Quantität und so immer höher hinaufsteigend zur Erkenntniss der Accidenzien des Ortes und der Zeit.[1]) In dieser Weise beständig fortfahrend gelangt der Mensch zuletzt durch sein Denken und Erkennen bis an die Grenze des ihm Erreichbaren; dieses äusserste aber ist feiner als Alles, was er bisher erkannt hat, wie das erste gröber war als Alles, was er später erkannt hat. Wir können mithin daraus den Schluss ziehen, dass die höchste Erkenntniss jedesmal auch die feinste sein werde. Dass es für das menschliche Erkennen aber eine letzte unüberschreitbare Grenze gebe, das folgt erstens schon aus der Begrenztheit des menschlichen Körpers, denn wie bereits anderweitig nachgewiesen worden ist,[2]) kann einem begrenzten Körper niemals eine unbegrenzte Kraft innewohnen; mithin kann auch die menschliche Erkenntnisskraft nur eine begrenzte sein. Zweitens vermag der Mensch die Erkenntniss nur dadurch zu erfassen, dass sie eine endliche ist; wäre sie unendlich, so würde der Mensch gar nicht im Stande sein, sie zu erfassen, dann aber wäre sie auch gar keine Erkenntniss für den Menschen.[3]) Drittens ist die sinnliche Wahrnehmung, die doch die Wurzel aller unserer Erkenntnisse bildet, ohne Zweifel endlich; es ist aber nicht anzunehmen, dass das aus ihr Hervorgehende unendlich oder dass der Zweig völlig entgegengesetzt seiner Wurzel sei. Dass endlich der Mensch von einer Stufe zur anderen aufsteigt, ist auf dem Gebiet des Wissens deshalb der Fall, weil das Wissen etwas Positives, die Unwissenheit aber nichts Positives, sondern nur eine Privation des Wissens ist, wie die Finsterniss eine Privation und nicht der Gegensatz des Lichtes;[4]) darum giebt es wohl im Wissen, nicht aber in der Unwissenheit ein Aufsteigen von einer

---

[1]) Ueber die Anordnung der Kategorieen nach dem Grade ihrer Realität vgl. meine Schrift: Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud (Göttingen 1879) S. 37 Anmerk. 1.

[2]) II, 39. Vgl. I, 16, oben S. 36.

[3]) II, 40. Ich fasse diese etwas dunkle Stelle so auf, dass der erste Beweis auf das menschliche Erkenntnissvermögen, der zweite auf das Erkenntnissgebiet sich bezieht. Wäre das Erkenntnissgebiet unendlich, so könnte der Mensch mit demselben nie zu Ende kommen, er könnte es niemals in seiner Totalität erfassen; mithin würde es Erkenntnisse geben, die der Mensch nicht erfassen kann. Eine Erkenntniss, die nicht erkannt werden kann, ist aber ein logisches Unding.

[4]) Vgl. I, 28 und weiter in unserer Darstellung.

Stufe zur anderen, denn die Unwissenheit in jeder Sache ist nur die Privation des ihr entsprechenden Wissens. [1])

In dieser Auseinandersetzung über die Entstehung des menschlichen Wissens tritt der Einfluss der aristotelischen Philosophie auf Saadia wieder unverkennbar hervor. Auch nach Aristoteles ist die sinnliche Wahrnehmung die Grundlage aller Erkenntniss, denn die allgemeinen Grundsätze jeder Wissenschaft können nur durch Induktion aus der Erfahrung gewonnen werden. Von dieser Erkenntnissstufe aber steigt der Mensch immer höher hinauf, indem er in den durch die Erfahrungsinduktion gewonnenen Erkenntnissen das Allgemeine vom Besonderen, das Wesentliche vom Unwesentlichen unterscheidet und so durch fortgesetzte Abstraktionen zur Bildung immer allgemeinerer und höherer Begriffe gelangt. [2]) Die Erhebung zum Wissen besteht mithin nach Aristoteles in einer stufenweisen Annäherung an das Ziel unserer Erkenntniss, im Fortgang vom Besonderen zum Allgemeinen, von der Erscheinung zum Wesen, von den Wirkungen zu den Ursachen. [3])

Auf seine Erklärung von der Entstehung des menschlichen Wissens gestützt, stellt Saadia nunmehr die Behauptung auf, dass auch der Gottesbegriff gerade wegen seiner äussersten Subtilität und Abstraktheit den Stempel der inneren Gewissheit an sich trage, dass er um so wahrer sei, je mehr er alle anderen Erkenntnisse unserer Vernunft an Subtilität übertreffe. [4]) Unter den Gegnern sind diejenigen, welche den Gottesbegriff deshalb

---

[1]) Saadia führt hier zuletzt noch als Beweis dafür, dass die Dinge, je höher wir aufsteigen, desto immaterieller werden, die Entstehung des Hagels oder des Schnees an, der uns zunächst als kristallisirter, steinartiger Körper (Erde) entgegentritt, sich dann als durch Verdichtung des Wassers entstanden erklärt, das Wasser aber ist in noch feinerer Form als Dunst oder als luftartiger Körper in die Höhe gestiegen. Die Ursache für das Aufsteigen des Dunstes muss aber noch feiner als die Luft sein (womit wahrscheinlich das Feuer, das letzte und feinste aller Elemente gemeint ist). Diese Erklärung für die Entstehung des Schnees stammt von Aristoteles her (Meteor. I, 10—12) und findet sich auch bei den lauteren Brüdern (Dieterici, Die Naturanschauung S. 80).

[2]) Zeller II, 2. S. 138 fgg.

[3]) Zeller das. S. 137. Ueber die Entstehung des menschlichen Wissens handelt Saadia auch im Jezirahkommentar zu II § 1. Zur Erkenntniss eines Dinges, heisst es dort, muss man zunächst alle diesem Dinge eigenthümlichen Merkmale sammeln. Die gesammelten Merkmale werden dann der Urtheilskraft unterbreitet, die das Wahre und Richtige vom Falschen und Unrichtigen sondert und sichtet. Die so gewonnenen Erkenntnisse werden dann vom Gedächtniss erfasst und aufbewahrt. Dieser ganze Denkprocess beruhe aber auf der Voraussetzung von der Richtigkeit unserer Sinneswahrnehmungen (vgl. Zeller a. a. O. S. 140).

[4]) II, 41.

verwerfen, weil sie angeblich nur der sinnlichen Wahrnehmung Glauben schenken und alle Wissenschaften bestreiten, durch die an anderen Stellen nachgewiesene Unhaltbarkeit ihres Princips bereits genügend widerlegt worden. [1]) Diejenigen aber, die die Wahrheit des Gottesbegriffs wegen seiner Subtilität und Tiefe nicht zugeben wollen, lehnen damit gleichsam den auf den ersten folgenden zweiten Gegenstand der Forschung ab, [2]) denn, wie schon im ersten Abschnitt nachgewiesen worden ist, [3]) wird hier ja gerade nach einem subtilen, tiefen und verborgenen Gegenstand, desgleichen noch nie gesehen worden ist, geforscht. Wir haben auch gesehen, wie Andere sich diesen Begriff so fein geformt haben wie ein Stäubchen, ein Haar oder ein Atom (indem sie die Weltbildung aus Atomen abzuleiten suchten), und wie sich für uns eine Entstehung der Dinge aus Nichts ergab. [4]) Wenn nun der auf dieser Stufe erkannte Gegenstand von solcher Beschaffenheit ist, so muss doch nothwendig der auf einer noch höheren Stufe erkannte Gegenstand, nämlich der Schöpfer, feiner noch als das Feinste, tiefer als das Tiefste, stärker als das Stärkste, verborgener als das Verborgenste und erhabener als das Erhabenste sein, so dass es durchaus unmöglich ist, sich von seiner Beschaffenheit eine Vorstellung zu machen. [5]) Diejenigen aber, die sich bemühen, ihn (Gott) als einen Körper zu denken, mögen doch aus ihrer Thorheit erwachen. Von dem Körperlichen ist ja unsere Untersuchung ausgegangen und durch die Erforschung seiner Merkmale sind wir dann zur Erkenntniss seines Schöpfers gelangt. Wie können sie nun gleichsam zum ABC zurückkehren und ihn als Körper behandeln? War denn der Körper, für den wir einen Schöpfer suchten, ein

---

[1]) Saadia beruft sich auf seine Widerlegung der X., XI. und XII. Schöpfungstheorie (I, 33. 34. 35). Es scheint das für unsere Vermuthung zu sprechen, dass die Anhänger der XII. Theorie die Wahrheit der Sinneswahrnehmungen zugestehen (vgl. oben S. 73).

[2]) Wer an der Subtilität des Gottesbegriffs Anstoss nimmt, der lehnt es gewissermassen ab, zu der höheren Stufe aufzusteigen, auf welcher diese Subtilität nothwendig ist, und will immer nur auf der untersten Stufe stehen bleiben. Saadia wiederholt hier nur, was er unmittelbar vorher so ausführlich erörtert hat (S. 39: ואם הוא נתנסק בזה, הוא נשתדל לשוב אל הידוע הראשון אשר נמנו החל. S. 40: ואמרתי אך היא נשחית נדיע שב בניבוקשי). Kaufmann hat die Stelle unrichtig aufgefasst (a. a. O. S. 12). Vgl. Brüll, Jahrbuch IV, 138.

[3]) I, 15. Dass שיר המגדיע nur ein Uebersetzungsfehler ist für שיר הראשון vgl. Wolff a. a. O. S. 704.

[4]) So ist die Stelle aufzufassen, vgl. Brüll a. a. O.; Simonsen, Theolog. Literaturzeitung v. Schürer III, S. 87.

[5]) Für על קצתה ist nach dem arab. Text zu lesen: על אכותה, vgl. Wolff a. a. O. S. 704.

bestimmtes Individuum, so dass anzunehmen wäre, sein Schöpfer sei ein anderes, zweites Individuum? Wir haben ja vielmehr einen Schöpfer gesucht für jeden Körper, den wir gesehen haben und den wir uns denken können, und jeden Körper, den wir uns nur vorstellen können, soll dieser Schöpfer geschaffen haben; derselbe muss also auch ausserhalb der Körperwelt liegen.[1]) Wer jedoch behauptet, ihn (Gott) nicht als einen Körper aufzufassen, ihm aber Bewegung oder Ruhe, Zorn oder Wohlwollen und Aehnliches beilegen will, der denkt sich ihn in Wahrheit als einen Körper, wenn auch nicht den Worten, so doch dem Sinne nach. Es ist so, als ob Einer sagte, ich fordere von A. keine hundert Sus, sondern die Quadratwurzel von 10 000,[2]) also zwar den Ausdruck hundert fallen liesse, die Sache aber beibehielte. So muss auch, nachdem unsere Untersuchung ergeben hat, dass Gott kein Körper sei, jedes der allgemein körperlichen Accidenzien von ihm ferngehalten werden.[3]) Am Schluss dieser Auseinandersetzung glaubt Saadia sich noch deswegen entschuldigen zu müssen, dass er im Gegensatz zu der sonst von ihm angestrebten Kürze sich hier so lange bei der Einleitung aufgehalten habe. Da es sich jedoch hier um die Grundlage und um den Angelpunkt des ganzen Buches handele, so habe er geglaubt, dabei länger verweilen zu dürfen, um sich dadurch im weiteren Verlauf der Untersuchung manche mühselige Erörterung zu ersparen.[4]) Im Uebrigen sei es ja auch ganz natürlich, dass die vorliegende Untersuchung mit grösseren Schwierigkeiten verknüpft sei, denn je werthvoller ein Gegenstand, desto grösserer Mühe und Sorgfalt bedürfe es, um ihn zu gewinnen; ein Stück Glas werde eben leichter gefunden als eine kostbare Perle.[5]) Dazu komme noch, dass über den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung entweder aus Mangel an Einsicht und Erkenntniss oder aus Streitsucht, Denkfaulheit und aus anderen Gründen die allerverschiedensten Ansichten wären

---

[1]) II, 41. Nach dem arab. Text ist bei Tibbon für וניתעסקים zu lesen: וייתעסקו und für ונהיה fragend: הֲנִהְיֶה. Saadia hat hier vielleicht eine Ansicht wie die des Hischâm ibn al-Hakam im Auge, der sich Gott als einen Körper gedacht haben soll mit Theilen, die eine Quantität haben wie andere Quantitäten, aber er gleiche keinem geschaffenen Ding und kein Ding gleiche ihm (Schahrest. I, 212), vgl. Kaufmann a. a. O. S. 12 Anm. 18.

[2]) II, 41. Dass גדר Quadratwurzel bedeute, hat schon Rosin in Berliner's Magazin V, 48 nachgewiesen; diese Bedeutung wird auch vom arab. Text bestätigt.

[3]) Nach dem arab. Text und ed. Constant. ist zu lesen: וכאשר תבונן הבקשה שהיא.

[4]) II, 41.

[5]) II, 42.

ausgesprochen worden, die daher erst hätten beseitigt werden müssen, um für die Darstellung der wahren Ansicht den erforderlichen Raum zu gewinnen.

Der Schluss von dem Vorhandensein der Schöpfung auf einen Urheber derselben hatte zunächst freilich nur zu der Erkenntniss von der Existenz eines Wesens geführt, das wir als die letzte Ursache aller Dinge zu betrachten haben; allenfalls war in dem Schlusse, insofern die Annahme eines solchen Wesens zur Erklärung des Daseins der Welt genügte, die Bestimmung der Einzigkeit desselben miteinbegriffen gewesen. Eine genauere Analyse des so gewonnenen Begriffes lässt uns jedoch in demselben gewisse Voraussetzungen entdecken, die unbewusst schon bei seiner Bildung mitgewirkt haben und die wir daher aus ihm selber nur zu entwickeln brauchen, um eine Anzahl von Bestimmungen zu erhalten, die, wenn sie auch unsere Vorstellung von diesem Wesen nicht eigentlich erweitern, so doch zur Verdeutlichung derselben nicht unwesentlich beizutragen geeignet sind. Wir können uns ein Wesen, das die Welt soll in's Dasein gerufen haben, nicht denken, ohne ihm Leben, d. i. das Bewusstsein von dem, was es thut, zuzuschreiben; das Thun ferner setzt die Macht dazu und die Verwirklichung eines bestimmten Zieles zielbewusstes Handeln, d. i. Wissen oder Weisheit voraus. So geht denn auch Saadia in der Darstellung seiner Attributenlehre neben der Einzigkeit von diesen drei Bestimmungen oder Attributen: Leben, Macht und Wissen aus, zu denen nur noch, wahrscheinlich mit Rücksicht auf eine damals viel verhandelte Kontroverse, [1]) die Unvergleichlichkeit hinzukommt. Obschon er selber diese Attribute als die vorzüglichsten aus der Schrift geschöpften Bestimmungen des göttlichen Wesens bezeichnet, denen dann auch die menschliche Vernunft ihre Berechtigung nicht versagen könne, [2]) so glauben wir doch zu der Annahme berechtigt zu sein, dass Saadia dem Beispiele der Mutaziliten folgend, denen er ja überhaupt die Grundgedanken seiner Attributenlehre entlehnt, zur Aufstellung gerade dieser Attribute in erster Reihe durch eine Analyse der in dem Begriff des Schöpfers enthaltenen Bestimmungen gelangt sei und erst nachträglich für dieselben eine Bestätigung in der Schrift gesucht habe. [3]) Nach

---

[1]) Vgl. weiter unsere Darstellung.

[2]) II, 42.

[3]) Kaufmann macht die richtige Bemerkung (a. a. O. S. 32 Anm. 60), dass Saadia Gott immer עושה „Schöpfer" und nie סבה „Ursache" nenne und erklärt dies damit, dass Saadia die den Mutakallimun eigenthümliche Scheu vor der Bezeichnung Gottes als Ursache theile (More I, 69. Munk,

seiner eigenen Erklärung soll ja überhaupt bei Feststellung des Gottesbegriffs vor Allem das Urtheil der menschlichen Vernunft den Ausschlag geben, so dass alle Aussprüche der Schrift, wenn sie der spekulativen Auffassung des Gottesbegriffs zu widerstreiten schienen, zu Gunsten derselben einer metaphorischen Umdeutung zu unterwerfen seien. [1]) An einer späteren Stelle gesteht Saadia überdies ausdrücklich zu, dass die drei Attribute: Leben, Macht und Wissen aus dem Begriff des Schöpfers abgeleitet seien. [2]) Auf dem Wege der Spekulation, sagt er, habe ich gefunden, dass in der Erkenntniss Gottes als des Schöpfers der Dinge das Leben, die Macht und das Wissen Gottes schon miteinbegriffen seien, denn unsere Vernunft lehrt uns, dass eine Schöpfung nicht möglich sei ohne Macht, Macht aber setzt Leben voraus und ein zweckmässig Geschaffenes kann nur von Jemandem ausgehen, der vorher weiss, was und wie er schaffen will. Diese drei Bestimmungen werden aber von der menschlichen Vernunft gewissermassen plötzlich und mit einem Schlage gefunden, [3]) sie sind nicht eine aus der anderen abgeleitet, so dass unter ihnen selber etwa eine Stufenfolge anzunehmen wäre, sondern alle drei ergeben sich unmittelbar und in gleicher Weise aus dem Begriff des Schöpfers. Wenn wir uns aber zur Bezeichnung dieser drei Bestimmungen dreier verschiedener Worte bedienen, so liegt dies nur daran, dass die Sprache kein Wort ausgeprägt hat, das alle diese drei Bestimmungen zusammenfasst. Ein solches Wort aber neu zu bilden, wäre unzweckmässig, da es, um verstanden zu werden, einer Erklärung und mithin wieder einer grösseren Anzahl von Worten bedürfen würde. Durch die Verschiedenheit der Bezeichnungen wird aber eine Verschiedenheit

---

Guide I, 313). Nach der Erklärung des Maimonides (a. a. O.) bestand der Grund für diese Scheu darin, dass der Begriff der Ursache den der Wirkung als sein Correlat voraussetze; da aber Gott die ewige Ursache sei, so würde das auch zur Annahme einer ewigen Wirkung, oder der Ewigkeit der Welt führen. Derselbe Gedanke liegt auch der Ausführung Aaron ben Elia's (Ez Chajim Cap. LXX) zu Grunde, wenn er sagt: החלק האחד לא הביאו את השם ית' תחת הלשון ולא קראוהו בשם כי אם בשם עלה לבד, לצד שרוצים בקדמות העולם, והעולם נמצא בסבתו והשם עלה והעולם עלול, וכבר בארנו שהעולם מחודש. Wie aus der weiteren Darstellung Aaron ben Elia's hervorgeht, waren diejenigen, die Gott ausschliesslich „Ursache" nannten, nicht etwa Naturalisten, sondern sie thaten das, weil sie glaubten, dass es einen zutreffenden, das Wesen Gottes bezeichnenden Namen nicht gebe, uud weil sie sich eines zu falscher Auffassung führenden Namens nicht bedienen wollten.

[1]) II, 44. Vgl. oben S. 22.

[2]) II, 44.

[3]) Nach dem arab. Text ist hier bei Tibbon zu lesen: ואלה השלשה ענינים מצאום שכלינו לעושינו פתאום בלי מחשבה (מביאה) [מציאה] אחת.

in das Wesen Gottes nicht hineingetragen, denn alle drei drücken ja, wie bereits bemerkt, nur den Begriff des Schöpfers aus. [1])

In der Beschränkung der Attribute auf die fünf, resp. drei unmittelbar aus dem Begriff des Schöpfers sich ergebenden Bestimmungen des göttlichen Wesens tritt uns sogleich der Grundgedanke der mutazilitischen Attributenlehre entgegen. [2]) Die Wahrung der Einheit des göttlichen Wesens gegenüber der Mehrheit der angenommenen Attribute bildet bekanntlich die Grundtendenz aller von den Mutaziliten angestellten Forschungen auf dem Gebiet der eigentlichen Theologie. Dieser Tendenz kann aber in der That nicht vollkommener genügt werden als durch den von Saadia unternommenen Nachweis, dass die einzelnen Attribute nur verschiedene Seiten eines und desselben Begriffes darstellen, dass ihre angebliche Verschiedenheit mithin nicht als eine Wesensverschiedenheit, sondern nur als eine der Unvollkommenheit der menschlichen Sprache zur Last fallende Namensverschiedenheit zu betrachten sei. Es ist das Verdienst Saadia's, diesen Gedanken ungleich schärfer und bestimmter er-

---

[1]) II, 45.

[2]) Schahrest. I, 42. „Sie (die Mutaziliten) sagen nämlich, er ist allwissend nach seinem Wesen, allmächtig nach seinem Wesen, lebendig nach seinem Wesen, nicht durch das Wissen, die Macht und das Leben als ewige Eigenschaften und in ihm bestehende Begriffe, denn wenn die Eigenschaften mit ihm an der Ewigkeit, welches eine ganz eigenthümliche Eigenschaft ist, Theil hätten, so würden sie auch an der Göttlichkeit Theil nehmen.“ Das. S. 45: „Wâzil ibn 'Atâ ging dabei von einem augenfälligen Ausspruch aus, nämlich dem allgemeinen Zugeständniss über die Unmöglichkeit zweier ewiger, anfangsloser Götter. Seine Anhänger gingen aber darin nur weiter, nachdem sie die Werke der Philosophen gelesen hatten und ihre Spekulation darüber erstreckte sich so weit, alle Eigenschaften darauf zu führen, dass er (Gott) allwissend und allmächtig sei, mit der genaueren Bestimmung, dass sie beide zu seinem Wesen gehörige Eigenschaften, nämlich zwei deklarative Bestimmungen für sein ewiges Wesen seien.“ S. 49 (von den Hudsailija): „Er trennte sich von seinen Genossen nur in zehn Hauptpunkten. Der erste, dass Gott allwissend durch das Wissen und das Wissen sein Wesen sei, allmächtig durch die Allmacht und die Allmacht sein Wesen, lebendig durch das Leben und das Leben sein Wesen sei; er entlehnte diese Meinung aber nur von den Philosophen, welche annehmen, dass sein Wesen Eines sei, in welchem in keiner Weise eine Mehrheit stattfinde, und die Eigenschaften nicht ausser seinem Wesen Begriffe wären, die in seinem Wesen beständen, sondern sein Wesen ausmachten“ u. s. w. Von al-Dschubbai (vgl. oben S. 32) sagt Schahrest. I, 83: „Was das betrifft, worin sie von einander abweichen, so behauptete al-Dschubbai von den Eigenschaften des Schöpfers, dass derselbe allwissend sei seinem Wesen nach, allmächtig, lebendig seinem Wesen nach und der Sinn seines Ausdrucks seinem Wesen nach ist der, dass er sein Allwissendsein nicht als eine Eigenschaft, nämlich das Wissen, oder als einen Zustand, welcher das Allwissendsein nothwendig machte, bestimmte.“ Ueber die abweichenden Ansichten al-Hâschim's vgl. Kaufmann a. a. O. S. 34.

fasst zu haben, als es nach den uns vorliegenden Quellen in der mutazilitischen Theologie bis dahin geschehen war.

Von denjenigen, welche die Aufstellung gerade dieser Attribute, d. h. die Beschränkung auf die fünf, resp. drei genannten Attribute bekämpften, behauptet Saadia geradezu, dass sie sich in Widerspruch mit der Erkenntniss der menschlichen Vernunft setzten. Zwei Beweggründe aber seien es, von denen sie in ihrer irrthümlichen Auffassung sich leiten liessen, erstens die Vergleichung Gottes mit den Menschen und zweitens die grobsinnliche Auffassung der in der Schrift oder auch sonst im Sprachgebrauch üblichen Bezeichnungen für das göttliche Wesen, die aber in Wahrheit nur in übertragenem Sinne zu verstehen seien. [1]) Diese Bemerkung Saadia's wendet sich gegen die ältere, durch die mutazilitischen Schulen verdrängte Richtung in der arabischen Theologie, die in der That, in jenen beiden Irrthümern befangen, neben den Attributen des Wissens, der Macht und des Lebens noch eine Reihe anderer, wie Willen, Gehör, Gesicht, Rede, Majestät, Grossmuth, Güte, Wohlthätigkeit, Kraft und Hoheit aufgestellt hatte. [2])

Das Attribut der Einheit Gottes, dem die speciellere Untersuchung über die göttlichen Attribute sich in erster Reihe zuwenden wird, umfasst bekanntlich ebensowohl die Einigkeit wie die Einzigkeit des göttlichen Wesens. Während die erstere den Begriff der Einheit auf das Wesen Gottes selber anwendet und innerhalb desselben jede Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit ausschliesst, soll durch die letztere der Begriff der göttlichen Einheit gegenüber allen ausserhalb Gottes existirenden Wesen aufrecht erhalten und die Gleichartigkeit irgendeines derselben mit dem göttlichen Wesen als dem Begriffe Gottes widerstreitend dargestellt werden. Wir werden daher unter den Gegnern des monotheistischen Einheitsbegriffs, insofern dieselben vermöge des spekulativen Gehalts ihrer Lehren bei einer philosophischen Untersuchung überhaupt

---

[1]) II, 42. 48 fgg.

[2]) Schahrest. I, 96. Dort heisst es auch von den Szifâtîja: „Es gingen aber einige Anhänger der alten Lehre bei der Behauptung der Eigenschaften bis zu einem Punkte der Vergleichung der Eigenschaften der in der Zeit entstandenen Dinge fort“ u. s. w. „Dann ging aber eine Anzahl von den Späteren weiter als dasjenige, was die Bekenner der alten Lehre behaupteten; sie sagten nämlich, es sei nothwendig, jene Ausdrücke nach ihrem augenfälligen Sinn zu nehmen und ihre wörtliche Erklärung zu behaupten, wie sie sich vorfinden; ohne sich zur allegorischen Erklärung zu wenden und ohne beim augenfälligen Sinn stehen zu bleiben, so dass sie in eine reine Verähnlichung verfielen.“ Vgl. Kaufmann a. a. O. S. 17.

in Betracht kommen, [1]) zwei Richtungen zu unterscheiden haben: auf der einen Seite die Bekenner der die Einigkeit Gottes nicht genügend wahrenden Lehren über die göttlichen Attribute sowie die Bekenner der christlichen Trinitätslehre und auf der anderen Seite die Bekenner der die Einzigkeit Gottes verwerfenden dualistischen Theorieen. Saadia wendet sich nun zunächst gegen die letzteren, indem er die bereits im ersten Abschnitt begonnene Polemik wider den Dualismus an dieser Stelle wieder aufnimmt. Scharf und treffend, wie Saadia's Polemik überall, ist auch seine Widerlegung des Dualismus, obschon er seine Argumente wider denselben, wie wir sehen werden, vorzugsweise den Mutakallimun entlehnt zu haben scheint.

An die Spitze seiner Ausführungen stellt Saadia die folgenden drei positiven Beweise für die Einzigkeit Gottes. [2]) I. „Gott als der Schöpfer der Körperwelt muss in seinem Wesen von dieser verschieden sein. Da nun die Körper viele sind, so muss er einer sein; denn wäre er mehr als einer, so würde auch auf ihn der Begriff der Zahl anwendbar sein und er mithin den Bestimmungen der Körperlichkeit unterliegen.“ Dieser Beweis, der sich ähnlich auch bei Bachja ibn Pakuda findet, [3]) ist ohne Zweifel dem Kalam entlehnt, denn, wie Maimonides berichtet, [4]) gehörte es zu den Grundanschauungen der Mutakallimun, dass das Unkörperliche den Begriff der Zahl nicht zulasse, ein Satz, dessen Quelle freilich Aristoteles ist. [5]) II. „Die Vernunft schliesst auf einen Schöpfer, insofern er unentbehrlich ist (zur Erklärung der Schöpfung). Was aber zu diesem (einen) noch hinzukommt, das ist entbehrlich, es bedarf daher dessen nicht.“ Dieser Beweis ist seinem Grundgedanken nach mit dem vierten der von Maimonides überlieferten kalamistischen Beweise für die Einzigkeit Gottes identisch. [6]) III. „Das Dasein eines Schöpfers ist, wie im ersten Beweise geschehen

---

[1]) II, 45.

[2]) II, 42.

[3]) Herzenspflichten I, 7 (VI. Beweis): וכאשר התברר לו, כי הבורא התעלה מכל דמיון ויצדך אל דבר מבריאותיו מן השכל ומן הכתוב, והיה הרבוי הנכנס על עצם הנותרבה מוקדה, לא יאות שתשיג עצם כבוד הבורא מודה מזמדות הרבוי וגו'.

[4]) Maim., More II Einleit. XVI (Munk, Guide II, 15); vgl. auch Aaron ben Elia's Ez Chajim Cap. LXVI S. 77.

[5]) Arist. Metaph. XI, 8. 1074, a. 33: ἀλλ' ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει.

[6]) Maim., More I, 75. IV (Munk, Guide I, 446); vgl. Bachja, Herzenspflichten I, 7. III. Auch dieser Beweisführung liegt übrigens ein aristotelischer Satz zu Grunde, Arist. de part. animal. 3. 4. 665, b. 14: ἀρχὴν δὲ τούτων ἀναγκαῖον εἶναι μίαν· ὅπου γὰρ ἐνδέχεται, μίαν βέλτιον ἢ πολλάς. Spinoza erwähnt diesen Beweis cogitat. metaph. II, 2: mirati persaepe fuimus futilia argumenta, quibus dei unitatem adstruere conantur auctores. qualia sunt: si unus potuit mundum creare, caeteri essent frustra.

ist, aus dem Dasein der Schöpfung geschlossen worden. Dass aber mehr als einer ist, dazu wäre (da es seiner zur Erklärung der Schöpfung nicht bedarf) ein zweiter Beweis erforderlich. Einen Beweis (für das Dasein Gottes), der nicht aus der Schöpfung hergeleitet wäre, kann es aber absolut nicht geben.“ [1]) Ob auch dieser Beweis dem Kalam entlehnt sei, lässt sich mit Sicherheit nicht bestimmen; bei Maimonides findet sich derselbe nicht.

„Nach diesen drei Beweisen für die Einzigkeit Gottes behaupte ich (ferner), dass jedes Argument, welches das Dasein von zwei Schöpfern als richtig darstellt, auch ein Argument für den Einzigen sei.“ [2]) Mit diesen Worten geht Saadia nunmehr zur direkten Widerlegung des Dualismus über. Ausser den bereits im ersten Abschnitt dargelegten Argumenten liesse sich gegen denselben auch noch folgender Einwand erheben. Das von dem Dualismus aufgestellte Eintheilungsprincip, nach welchem die Dinge sich in schädliche und nützliche scheiden sollen, scheine durchaus willkürlich gewählt; man sehe nicht ein, warum die Dinge nicht ebenso gut nach einem anderen Princip hätten eingetheilt werden können. Saadia führt nun mehrere solche Eintheilungsgründe an, die allerdings sehr oberflächlich gewählt sind, deren quellenmässige Untersuchung aber nicht ohne Nutzen für unsere Kenntniss der philosophischen Ansichten jener Zeit sein dürfte. Man hätte, sagt Saadia, die Dinge ebenso gut eintheilen können nach den fünf Sinnen, mit denen sie wahrgenommen werden, [3]) oder fasse man einen derselben, z. B. das Gesicht, in's Auge, nach den sieben verschiedenen Farben. In der Annahme von sieben Farben folgt Saadia dem Aristoteles. [4]) Man hätte die Dinge auch nach ihrem Geschmack eintheilen und nach der Anzahl der Geschmäcke neun verschiedene Arten von Dingen annehmen können. Das ist die

---

[1]) Kaufmann (a. a. O. S. 20) stellt diesen Beweis falsch dar. Bei Bachja, der in seinem dritten Beweise den zweiten und dritten Beweis Saadia's kombinirt, wird der dritte saadianische Beweis mit folgenden Worten wiedergegeben: ומפני שאיננו נראה, אי אפשר למצאו ולדעתו, אלא בדרכי הראיות והבחינות המורות עליו מצד בריאותיו und weiter: אך יותר מאחד אפשר בלעדיו ואין צורך אליו, על כן מי שיטעון שהיא יותר מאחד, לא יתקיימו דבריו אלא בראייה זולת הראייה שהבאנו, ואי אפשר להעמידה, מפני שהראיות שהן מדרך השכל אין מכחישות זו את זו.

[2]) So nach dem arab. Text vgl. Wolff a. a. O. S. 704. Bei Tibbon ist für מפרידה zu lesen: מפסידה und בין zu streichen.

[3]) II, 43. Gelegentlich sei hier bemerkt, dass, wie Saadia an einer anderen Stelle (Einleit. S. 7) berichtet, von Manchen noch ein sechster Sinn, der die Leichtigkeit und Schwere wahrnehme, angenommen wurde. Einen historischen Beleg für diese Bemerkung weiss ich jedoch nicht anzugeben.

[4]) De sensu 439, b. 18.

Ansicht des Theophrast, die sich auch bei den lauteren Brüdern und unter den jüdischen Religionsphilosophen bei Abraham ibn Daud findet.[1]) Als fernere Eintheilungsgründe werden von Saadia angeführt: die vier Elemente, die zehn (aristotelischen) Kategorieen und die sechs Arten der Bewegung. Auch diese letzteren scheinen auf Aristoteles zurückzugehen. Zwar nimmt Aristoteles nur drei Bewegungsarten an: 1. Quantitative Bewegung (d. i. Zu- und Abnahme), 2. qualitative Bewegung (d. i. Verwandlung) und 3. räumliche oder Ortsbewegung. Nimmt man jedoch zu diesen drei Arten noch das Entstehen und Vergehen hinzu, die freilich Aristoteles selber als Bewegungen im eigentlichen Sinn nicht will gelten lassen,[2]) und rechnet ausserdem die beiden Arten der quantitativen Bewegung, Zu- und Abnahme, jede besonders, so würden sich auf diese Weise die sechs Arten der Bewegung herstellen lassen, die sich gleichfalls auch bei den lauteren Brüdern finden.[3]) Endlich werden von Saadia noch folgende Eintheilungsgründe erwähnt: sieben Arten der Quantität, drei Arten der Zeit, drei Urtheils- und drei Schlussformen. Die sieben Arten der Quantität gründen sich auf die aristotelische Eintheilung der Dinge in diskrete und stetige Grössen, von denen die diskreten Grössen in zwei Arten: Zahl und Wort, und die stetigen in fünf: Linie, Fläche, Körper, Zeit und Raum zerfallen.[4]) Die drei Arten der Zeit sind Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft;[5]) die drei Urtheilsformen sind auf die aristotelische Eintheilung der Urtheile entweder nach ihrer Qualität (allgemeine, partikuläre und individuelle) oder, was

[1]) Vgl. meine Schrift: Die Religionsphilosophie des A. b. D. S. 82 Anm. 3.

[2]) Zeller a. a. O. II, 2. S. 265; das. S. 290 Anm. 1; Die Religionsphilosophie des A. b. D. S. 54 Anm. 3.

[3]) Dieterici, Die Naturanschauung S. 11. 25 u. a. O.

[4]) Arist., Kategorieen Cap. 6 Anf.: *ἔστι δὲ διωρισμένον μὲν οἷον ἀριθμὸς καὶ λόγος, συνεχὲς δὲ οἷον γραμμή, ἐπιφάνεια, σῶμα, ἔτι δὲ παρὰ ταῦτα χρόνος καὶ τόπος*; Metaph. V, 13; Phys. V, 3. 227, a. 10 fgg. Im Jezirahkommentar zählt Saadia die sieben Arten der Quantität auf, es heisst daselbst (I § 1): לפי שהכמויות שבעה מינים, חמשה מהם משותפים (*συνεχές*) והם: הכתב, והגג, והגולם, והמקום, והזמן, ושנים מהם זולתי משותפים והמה: הספור, והמנין. Das הכתב ist wohl durch eine missverständliche Auffassung des griechischen *γραμμή* entstanden, das hier nicht: Schrift, sondern: Linie, Strich bedeutet; ebenso הספור durch falsche Uebersetzung des griechischen *λόγος*. Auch Gabirol erwähnt sieben Arten der Bewegung (Mekor. Chajim III § 21) und ebenso die lauteren Brüder, Dieterici, Logik und Psychol. S. 7: „Die messbaren Dinge zerfallen in zwei Arten, a) zusammenhängende und b) getrennte. Die zusammenhängenden sind fünf: Linie, Fläche, Körper, Zeit und Ort. An getrennten giebt es zwei: Zahl und Bewegung“ (!!)

[5]) Vgl. Dieterici, Logik und Psychol. S. 8, das. S. 38: „Die Zeit hat drei Arten: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“.

ich für wahrscheinlicher halte, nach ihrer Modalität (solche, die ein wirkliches, ein nothwendiges oder ein mögliches Sein aussagen) zu beziehen.[1]) Unter den drei Schlussformen sind die von Aristoteles aufgestellten drei Figuren (*σχήματα*) der kategorischen Schlussform zu verstehen.[2])

Nach dieser Episode wendet sich Saadia wieder zur Darstellung der Beweise für die Einzigkeit Gottes, indem er den drei direkten Beweisen ebenso viele indirekte folgen lässt, deren Ausführung ihm die erwünschte Gelegenheit bietet, seine schon im ersten Abschnitt begonnene Polemik wider den Dualismus fortzusetzen. I. „Gäbe es zwei Schöpfer, so müssten wir annehmen, dass Jeder derselben, wenn er Etwas schaffen will, es ohne die Mitwirkung des anderen nicht könne, dann aber wären sie beide ohnmächtig.[3]) Dazu kommt noch, dass entweder der eine durch den Willen des anderen zur Mitwirkung müsste können gezwungen werden, dann wären sie beide unfrei, oder beide wären frei, dann könnte es wieder vorkommen, dass der eine z. B. den Körper lebendig, der andere ihn todt machen will, in welchem Falle derselbe Körper die beiden Gegensätze: lebendig und todt in sich vereinigen müsste.“[4]) In diesem Beweise, den Saadia auch schon im ersten Abschnitt vorgetragen hatte,[5]) sind zwei Beweise der Mutakallimun zu einem verbunden.[6]) Gegen denselben hat später Maimonides einen Einwand erhoben, der, wie es scheint, auch schon dem Saadia vorgeschwebt hatte. Nach der Ansicht des Maimonides nämlich wäre dieser Beweis nur unter Voraussetzung der kalamistischen Atomenlehre zutreffend. Nimmt man an, dass die gesammte Schöpfung aus gleichartigen Atomen gebildet sei, dann allerdings sei die Annahme einer Wesensverschiedenheit zwischen den einzelnen Theilen der Schöpfung und mithin auch die zweier Weltschöpfer ausgeschlossen. Da es nach der Ansicht der

[1]) Vgl. Zeller a. a. O. II, 2. S. 159 fgg.

[2]) Vgl. das. S. 164. In dem fünften שיר היחוד, das überhaupt vielfach dem Saadia folgt, heisst es: ישלש (Bewegungen) ושבע כוזיות ושמח נדות ונדות יעדית ונדית. Bemerkenswerth ist es, dass Saadia die vierte Schlussform, die Galen aufgestellt hat, nicht berücksichtigt.

[3]) Saadia lässt hier einen Theil des Beweises weg, der bei Maimonides in der Tibbonschen Uebersetzung wie folgt lautet: אם ייכל האחד לעשות את אכר התנצאות יהיה השני ניתר לא יצטרך אכי (vgl. Bachja I, 7. VII; Ez Chajim S. 78). Im ersten Abschnitt giebt Saadia auch diesen Theil des Beweises wieder mit den Worten (S. 26): שאם נעלה בדעתנו, ששנים יעשו עשור אחד ונחשוב שאחד נזהם עשה את כולו, יהיה זה הבל, כי העושה את כולו לא נשאר לשני מה ועשה.

[4]) II, 43.

[5]) Vgl. I, 27; Bachja I, 7. VII; Ez Chajim S. 78.

[6]) More I, 75. I und V.

Philosophen aber eine besondere Materie für die Welt des Entstehens und Vergehens und eine besondere für die Welt der Sphären geben solle, so liesse sich auch der Dualismus aufrecht erhalten, indem man nämlich den beiden Göttern ganz verschiedene Wirkungsbereiche zuwiese und, wie es die Dualisten wirklich thäten, auf den einen die Schöpfung und Leitung der unteren und auf den anderen die Schöpfung und Leitung der oberen Welt zurückführte. Dass aber dieser Annahme zufolge einem jeden der beiden Schöpfer irgendwelche Einwirkung auf die Welt des anderen versagt sei, dürfte noch durchaus als kein Zeichen von Ohnmacht betrachtet werden. Ist es einmal in der Natur eines jeden dieser beiden Schöpfer begründet, dass ihm nur die Einwirkung auf die eigene Welt, nicht aber auf die des anderen gestattet sei, so ist eben ein Hinausgreifen über die eigene Welt eine Unmöglichkeit; das Unmögliche nicht möglich machen zu können ist aber keineswegs ein Beweis von Ohnmacht. [1]) Diesem Einwande hat, wie wir glauben, bereits Saadia begegnen wollen, wenn er im ersten Abschnitt die Bemerkung macht: „Stellen wir uns aber vor, dass der eine von ihnen diesen Theil, der andere jenen Theil geschaffen habe, so hätte doch jedes einzelne von den geschaffenen Dingen immer nur einen Schöpfer und es hätte kein anderer an ihm mitgewirkt.“ [2]) Saadia meint: Wenn wir jedem der beiden Schöpfer einen besonderen Bereich für sich zuweisen, ihn aber von dem Bereiche des anderen ausschliessen, so sei damit der Grundgedanke des Dualismus schon durchbrochen, denn das Wesen der dualistischen Anschauung bestehe gerade darin, dass bei jedem einzelnen Schöpfungsakte die beiden Urprincipien miteinander in Konkurrenz träten. Die historische Angabe des Maimonides, dass die Dualisten in der That den beiden Urprincipien verschiedene Schöpfungsbereiche zugewiesen hätten, scheint daher mit Saadia's Auffassung von dieser Weltanschauung im Widerspruch zu stehen.

II. „Kann Einer dem Anderen Etwas verheimlichen, so sind beide nicht (all)wissend, können sie es aber nicht, so sind sie beide ohnmächtig.“ [3]) III. „Sind sie beide verbunden, so sind sie eins; sind sie aber geschieden, so muss es zwischen ihnen etwas Drittes geben (wodurch sie sich von einander scheiden).

[1]) More I, 75. I. (Munk, Guide I, 441).

[2]) I, 27. Joseph ibn Zaddik giebt an, dass nach der Lehre des Bardesanes die beiden Götter sich in die Weltschöpfung so getheilt hätten, dass der eine alle guten und der andere alle schlechten Dinge geschaffen habe, vgl. Mikrokosmus (ed. Jellinek Leipzig 1854) S. 49.

[3]) Für diesen Beweis weiss ich eine Quelle nicht aufzufinden.

Die Urheber (dieser Theorie) können sie (ihre Urprincipien) nicht mit der Finsterniss und dem Licht vergleichen, zwischen denen es kein solches Dritte gebe, denn diese sind Accidenzien, jene aber sollen nach ihnen Substanzen sein.“ Dieser letzte Beweis ist mit dem zweiten kalamistischen Beweise bei Maimonides identisch [1]) und findet sich auch, aber ein wenig modificirt, bei Bachja [2]) und bei Aaron ben Elia. [3]) Bei diesen hat der hier in Frage kommende Beweis nämlich folgende Fassung: Wenn jedes der beiden Principien ausser seinem eigenen Wesen noch etwas Anderes in sich schlösse, wodurch es von dem anderen unterschieden wäre, so würde dadurch in ihr Wesen eine Verschiedenheit und Zusammensetzung hineingetragen werden, die sie als Körper erscheinen liesse. [4]) Saadia hingegen meint ganz einfach: Gäbe es noch ein Drittes, das die beiden Principien trennt, so hätten wir nicht mehr zwei, sondern gar drei Urprincipien. [5]) Was aber die an diesen Beweis sich anschliessende Bemerkung betrifft, dass und weshalb die beiden Urprincipien nicht mit dem Licht und der Finsterniss könnten verglichen werden, so fasst dieselbe nur eine im ersten Abschnitt gegebene ausführliche Erörterung noch einmal in wenige Worte zusammen. [6]) „Die Finsterniss, so heisst es dort, ist nicht etwa der Gegensatz, sondern sie ist die Negation des Lichtes.“ „Da ich sehe, dass die zuerst finstere Luft dann erhellt wird, so erkenne ich daraus, dass die Finsterniss nicht der Gegensatz, sondern die Negation des Lichtes sei.“ Es verhalte sich nämlich mit der Sehkraft wie mit allen anderen Sinnen, denen die Sinnesempfindung vermittelst der Luft zugetragen werde. „Ebenso nimmt die Luft auch das Licht auf und bringt es an unser Auge, wenn aber kein Licht da ist, so sehen wir eben Nichts. Das ist nicht der Gegensatz, sondern die Negation des Lichtes.“ [7]) Es ist

---

[1]) More I, 75. II (Munk, Guide I, 448).

[2]) Herzenspflichten I, 7. IV.

[3]) Ez Chajim Cap. LXIV, S. 77.

[4]) Kaufmann (a. a. O. S. 23) legt diese Auffassung auch Saadia unter, wozu aber weder der Wortlaut berechtigt, noch in der Sache selbst ein zwingender Grund vorhanden ist (vgl. auch Kaufmann a. a. O. S. 291 Anm. 115).

[5]) Aehnlich scheint schon Titus von Bostra gegen den Dualismus argumentirt zu haben, vgl. Baur, a. a. O. S. 31.

[6]) Kaufmann (a. a. O. S. 23) hat diese Stelle, weil er sie nicht mit der Ausführung im ersten Abschnitt verglichen hat, völlig missverstanden.

[7]) I, 28; vgl. II, 40. In einem (handschriftlichen) Jezirahkommentar des Dunasch ben Tamim (I § 2) heisst es: ובכי״צא בזה הנוקדים טעי אנשים בשמם לעולם שני פיעלים: נואר ונחשך, וכשנוך נאור הנרם בולו ונקחשך הרע כולו, וישיגי ברוע כברתם לרע נציאתה, ולא ידעו כי חרע אינו אלא העדרת הטוב וסלוקו, ואין להעדרה גשם נצרי ומהות בי לא יהא פיעל נצרי, הכא תראה כי שנוש היא עלת האיר ובהבדילני וגו׳. Vgl. auch Dieterici, Die Welt-

demnach das Licht nach Saadia etwas Positives, die Finsterniss hingegen nur eine Negation des Lichtes, das Licht ist Sein, die Finsterniss ist Nichtsein. Deshalb kann es auch zwischen Licht und Finsterniss kein Drittes, Vermittelndes geben, denn ein solches ist nur denkbar zwischen zwei Gegensätzen, von denen ein jeder etwas Positives in sich begreift. Wenn aber Saadia die Finsterniss zugleich als Negation des Lichtes und als Accidenz bezeichnet, so könnte man darin eine Ungenauigkeit erblicken. In diesem Punkte herrschte nämlich eine Kontroverse zwischen den Mutakallimun und den Mutaziliten.[1] Während die Mutakallimun alle Privationen als wirklich existirende Accidenzien auffassten, unterschieden einige von den Mutaziliten die Privationen in solche, die als blosse Negationen, und in solche, die als wirklich existirend anzusehen seien; zu diesen letzteren gehörte auch nach ihrer Meinung die Finsterniss.[2] Wenn daher Saadia diesen beiden Auffassungen widerstreitend auch die Finsterniss als eine blosse Negation des Lichtes ansieht, so hätte er dieselbe folgerichtig auch nicht einmal als Accidenz bezeichnen dürfen. Wahrscheinlich aber nennt Saadia Licht und Finsterniss deshalb Accidenzien, weil sie beide an der Luft zur Erscheinung kommen.

Wie die Widerlegung des Dualismus dazu bestimmt war, den Begriff der Einzigkeit Gottes den ihm widerstrebenden Anschauungen gegenüber sicher zu stellen, so soll die Widerlegung der christlichen Trinitätslehre, mit welcher Saadia den eigentlich begrifflichen Theil der Attributenlehre abschliesst,[3] dazu dienen, die andere nicht minder wichtige Seite der monotheistischen Gottesauffassung, den Begriff der Einigkeit Gottes, vor derjenigen Trübung zu bewahren, die ein Denker wie Saadia nothwendiger Weise in den Lehren der christlichen Theologie von der Dreieinigkeit erblicken muss. Bevor er zur Erledigung dieser Aufgabe schreitet, glaubt jedoch Saadia sich noch gegen den Verdacht verwahren zu müssen, als sei es etwa seine Absicht, den Glauben an die Dreieinigkeit in seiner volksthümlichen Auffassung zu bekämpfen. Trotz seiner Neigung

---

seele S. 141: „Hätte der Schöpfer einen Gegensatz, so wäre dieser das Nichtsein, dieses Nichtsein ist ja aber nicht.“ Denselben Einwand erheben gegen den Dualismus auch Titus v. Bostra und Augustin (Baur a. a. O. S. 33. 36).

[1]) More I, 73. VII. (Munk, Guide I, 395), vgl. oben S. 82.

[2]) More I, 73. VII. (Munk, Guide I, 397).

[3]) Dass auch sonst im mutazilitischen Kalam an den Schluss der Attributenlehre gewöhnlich eine Polemik gegen den Dualismus und die Trinitätslehre angereiht wurde (vgl. Kaufmann a. a. O. S. 38 Anmerk. 71), ist demnach im logischen Zusammenhang der Untersuchung vollkommen begründet.

zur Polemik scheint Saadia überhaupt da, wo es sich um die Darstellung philosophischer Fragen handelt, der naheliegenden Versuchung, sich in eine Bekämpfung anderer Religionsbekenntnisse als solcher einzulassen, grundsätzlich aus dem Wege zu gehen. Entsprechend der auf die geistige Erleuchtung seiner Glaubensgenossen abzielenden Tendenz seines Buches nimmt Saadia allerdings keinen Anstand, auch Irrthümer vulgärer Art zu bekämpfen, wo sie ihm im eigenen Kreise begegnen; dagegen scheint er es mit der Würde einer philosophischen Darstellung für unvereinbar zu halten, die volksthümlichen Anschauungen anderer Religionsbekenntnisse in den Bereich seiner Polemik zu ziehen. Wie er hier die ausdrückliche Erklärung abgiebt, dass er von der vulgären Auffassung der christlichen Trinitätslehre absehen und nur die spekulative Begründung derselben einer Prüfung unterwerfen wolle, so ist seine Polemik auch sonst immer nur gegen die philosophischen, nicht aber gegen die eigentlich religiösen Anschauungen anderer Glaubensgemeinschaften gerichtet. So erklärt es sich, dass Saadia in unserem Buche jede Polemik nicht nur gegen die vulgäre Auffassung des Christenthums und des Islams, sondern auch gegen den Karaeismus unterlässt, mit dem er doch sonst sein ganzes Leben hindurch sich in fast ununterbrochener Fehde befand. [1])

Mit tiefdurchdachter Folgerichtigkeit hatte Saadia in seiner Darstellung von Anfang an auf die eigentliche Grundtendenz der mutazilitischen Attributenlehre hingearbeitet, nämlich auf den Nachweis, dass durch die Annahme einer Mehrheit von Attributen in das Wesen Gottes selbst eine Mehrheit und Verschiedenheit nicht hineingetragen werde; allein im Verlauf der Untersuchung war diese Tendenz nirgends auch nur mit einem Worte hervorgetreten. Erst am Schluss der ganzen Darstellung macht Saadia auf dieses so bedeutsame Ergebniss aufmerksam, und zwar in einer Weise, durch die der Eindruck der Absichtslosigkeit, wie es scheint, noch erhöht werden soll. „Wenn Jemand, so sagt er, denken sollte, dass die Verschiedenheit dieser Bestimmungen eine Verschiedenheit im Wesen Gottes selbst begründe, so ist zur Widerlegung dieser irrthümlichen Vorstellung zunächst daran zu erinnern, dass Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit sich nur bei Körpern und deren Accidenzien finden, der Schöpfer der Körper und Accidenzien aber muss über Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit erhaben sein. Ich will mich jedoch damit nicht begnügen, sondern dem Gegenstand eine eingehendere Untersuchung zuwenden.“ Mit dieser Bemerkung

[1]) Vgl. oben S. 18 Anmerk. 1; S. 21 Anmerk. 3; S. 31 Anmerk. 1.

geht sodann Saadia zum Endergebniss seiner Untersuchung über, das er in folgender Weise entwickelt. So wie die Bezeichnung Gottes als Schöpfer zu dem Wesen Gottes nicht etwas Neues hinzufügte, sondern nur darauf hinwies, dass hier ein Geschaffenes vorhanden sei, ebenso verhält es sich mit den Bestimmungen des Lebens, der Macht und des Wissens, die den Begriff des Schöpfers nur näher erläutern — es giebt nämlich keinen Schöpfer, der diese Bestimmungen nicht hätte [1]) — sie sagen mithin vom Wesen Gottes nichts Neues aus, sondern nur, dass hier etwas Geschaffenes vorhanden sei, d. h. sie geben die Bedingungen an, unter denen das Hervorgehen einer Schöpfung Seitens eines Schöpfers überhaupt gedacht werden müsse. Saadia unterlässt es zwar an unserer Stelle, die aus dem eben entwickelten Gedanken sich ergebende Konsequenz zu ziehen; bei der zwingenden Nothwendigkeit, mit welcher dieselbe sich aufdrängt, sind wir jedoch zu der Annahme berechtigt, dass auch er ihrer sich bewusst gewesen sei, wenn er auch Bedenken trägt, sie in diesem Zusammenhang auszusprechen. Wenn nämlich denjenigen Attributen, die nach Aussonderung aller anderen als unzulässig erkannten noch zurückgeblieben sind, keine andere Bedeutung zugestanden werden kann, als dass sie die Vorstellung Gottes als Schöpfer näher erläutern, so ist damit überhaupt jede Aussicht geschwunden, zur Erkenntniss des göttlichen Wesens zu gelangen, denn in der Bezeichnung Gottes als Schöpfer wird ja gleichfalls Nichts über das Wesen Gottes ausgesagt, sondern nur das Vorhandensein einer von Gott ausgegangenen Schöpfung konstatirt. Die Attribute des Lebens, der Macht und des Wissens sind daher, ebenso wie die Bezeichnung Gottes als Schöpfer, genau genommen, den später zu behandelnden Attributen des Wirkens oder den relativen Attributen beizuzählen, die, ohne über das Wesen Gottes Etwas auszusagen, nur dessen Verhältniss zu den Dingen erläutern. Unsere ganze Gotteserkenntniss beschränkt sich demnach in der That, wie Saadia an einer späteren Stelle ausdrücklich hervorhebt, einzig und allein auf die Erkenntniss vom Dasein Gottes. [2])

Der Grundirrthum der christlichen Theologie besteht nach Saadia's Meinung in der falschen Auffassung der Attribute; aus dieser sei die Annahme der Trinität und damit der Abfall vom wahren Glauben entsprungen. Von den erwähnten drei Attributen, dem Leben, der Macht und dem Wissen, ausgehend, hätten die spekulativen Denker innerhalb des Christen-

---

[1]) II, 45. Die Worte von אבל bis בת אחת sind als Parenthese aufzufassen.
[2]) II, 50; vgl. weiter.

thums nämlich den folgenden Schluss gezogen: da die Schöpfung nur von einem Wissenden und Lebenden ausgehen kann, Leben und Wissen aber zwei von dem Wesen Gottes verschiedene Dinge sind, so ist damit in der Vorstellung von Gott eine Dreifaltigkeit von Bestimmungen eingeschlossen. Saadia denkt hier wahrscheinlich an die von Augustin gegebene spekulative Begründung der Trinitätslehre, nach der Gott, wie schon die Platoniker richtig erkannt hätten, als das Princip des Seins und Erkennens und als die Richtschnur des Lebens aufzufassen sei.[1]) Ein Bild der göttlichen Trinität will Augustin auch in der Dreiheit des menschlichen Wesens finden, nämlich in dem Sein des Menschen, in der Erkenntniss seines Seins und in seinem Leben,[2]) eine Analogie, deren vielleicht auch schon Gregor von Nyssa sich bedient hat, um das Geheimniss der Trinität der menschlichen Vorstellung näher zu bringen.[3]) Freilich will Augustin die Analogie der göttlichen Trinität mit der Dreiheit des menschlichen Wesens nur bildlich und nicht etwa als eine wirkliche Erklärung der ersteren verstanden wissen. Wenn Saadia gegen diese Analogie trotzdem wie gegen eine ernstlich gemeinte Begründung der Trinitätslehre ankämpft, so werden wir uns darüber nicht verwundern dürfen, da er auch sonst keinen Anstand nimmt, sich die Ansichten seiner Gegner für seine polemischen Zwecke gewissermassen zurechtzustutzen. Gegen diese angeblich spekulative Begründung der Trinitätslehre erhebt Saadia zunächst den Einwand, dass die Annahme von Attributen, die untereinander und vom Wesen Gottes verschieden seien, mit der Verkörperlichung Gottes gleichbedeutend wäre, da nur bei einem Körper von einer in sein Wesen fallenden

---

[1]) Vgl. Confess. VII, 16; de civit. Dei VIII, 4.

[2]) De libero arbitrio II, 7. Später bediente Augustin sich einer anderen Analogie, nämlich mit dem Sein, dem Wissen und der Selbstliebe des Menschen (Confess. XIII, 11; de trinit. IX, 4; de civit. Dei XI, 26). Aehnlich wie Saadia drückt auch Schahrestani sich über die christliche Trinität aus (I, 260): „Sie nehmen drei Personen in der Gottheit an. Sie sagen, der Schöpfer ist eine Substanz, worunter sie das durch sich selbst Bestehende verstehen, nicht das Einnehmen eines Raumes und die Greifbarkeit, und sie ist Eines der Substanzialität nach, aber Drei der Persönlichkeit nach, und unter den Personen verstehen sie die Attribute, wie die Existenz, das Leben und das Wissen“ u. s. w. Ebenso stellt Schahrest. die Lehre des Nestorius dar (I, 266): „Seine Auseinandersetzung kam am Ende auf die Annahme zurück, dass Gott existirend, lebend und vernünftig sei, wie es die Philosophen in Betreff der Menschen annehmen, nur dass diese Begriffe beim Menschen verschieden sind, weil er zusammengesetzt ist, jener aber eine einfache, nicht zusammengesetzte Substanz ausmacht“ u. s. w.

[3]) Vgl. Ritter, Die christliche Philosophie I, 365; Kaufmann a. a. O. S. 41 Anmerk. 77.

Verschiedenheit die Rede sein könne. Ausserdem beruhe aber diese ganze Theorie auf der völlig unhaltbaren Voraussetzung, dass die für menschliche Verhältnisse zulässigen Annahmen ohne Weiteres auch auf Gott übertragen werden dürften. Beim Menschen nämlich sei es allerdings geboten, die Eigenschaften z. B. des Lebens und des Wissens als etwas von seinem Wesen Verschiedenes zu setzen, weil wir bei ihm einen Wechsel von Zuständen wahrnähmen, ihn z. B. bald lebend, bald todt, bald wissend, bald unwissend sähen; daraus ergebe sich für uns der Schluss, dass hier Etwas vorhanden sei, was zu dem Wesen des Menschen hinzukommend diesen zu einem lebenden oder wissenden mache und durch dessen Schwinden der Mensch ein todter oder unwissender werde. Hätten wir beim Menschen diesen Wechsel von Zuständen nicht beobachtet, so würden wir auch bei ihm eine Identität der Eigenschaften mit seinem Wesen angenommen haben. Da aber beim Schöpfer des Alls ein Zustand, in welchem er nichtweise oder nichtlebend wäre, absolut undenkbar sei, so folge daraus, dass bei ihm Leben und Weisheit völlig identisch mit seinem Wesen seien; damit aber sei die Ansicht Jener als von Grund aus falsch erwiesen. [1]) Die Urheber dieser Ansicht, so fährt Saadia fort, haben aber ihr Princip auch nicht einmal folgerichtig durchgeführt, denn sie hätten bei der Dreizahl des Wesens, des Lebens und des Wissens nicht dürfen stehen bleiben, sondern ebenso gut wie diese hätten sie z. B. auch die Macht, das Hören und das Wissen berücksichtigen müssen. [2]) Sollten sie ihr Verfahren aber damit rechtfertigen wollen, dass in dem Leben auch die Macht und in dem Wissen das Hören und das Sehen miteingeschlossen seien, so gilt ja ganz dasselbe auch vom Leben, denn da ein Wissen ohne Leben undenkbar ist, so ist im Wissen auch das Leben

---

[1]) Auch diese Beweisführung scheint mutazilitisch zu sein. Im Sepher Neïmoth des Karäers Josef al-Basir wird dieselbe wie folgt ausgedrückt: „Hier aber muss der Unterschied zwischen uns und Gott geltend gemacht werden. Bei uns Menschen mussten wir ein „Wissen“ als Ursache unseres Wissens voraussetzen, weil wir auch aufhören können Wissende zu sein, und weil unser Prädikat, als etwas in der Endlichkeit Entstandenes einer Ursache seines Entstehens bedarf, während Gott als ein von Ewigkeit her Wissender natürlich auch ohne Ursache sein muss“ (Frankl a. a. O. S. 29. Hebr. Beil. S. 54; Kaufmann a. a. O. S. 40 Anmerk. 73). Einen ähnlichen Vorwurf gegen die christlicherseits beliebte Vergleichung Gottes mit endlichen Dingen, auf die Trinitätslehre angewendet, begegnen wir auch in dem fälschlich dem Dunasch ben Tamim zugeschriebenen Stück eines anonymen Jezirahkommentars (Dukes, שירי שלמה pag. VIII Schluss; vgl. oben S. 77 Anm. 1).

[2]) Von al-Aschari berichtet Schahrestani (I, 138) in der That, dass er auch „das Hören und das Sehen“ als zwei ewige Attribute des Schöpfers bezeichnet habe.

schon miteingeschlossen. [1]) So sehen wir denn, dass sie ihrem Grundsatz selber nicht Folge geleistet, sondern nur nachträglich dasjenige zu bestätigen gesucht haben, was ihnen anderweitig war gelehrt worden. [2]) Ebenso wenig stichhaltig wie ihre Vernunftbeweise sind aber auch die für ihre Ansicht beigebrachten Schriftbeweise, die überhaupt nur als aus mangelhafter Kenntniss des hebräischen Sprachgebrauchs geflossen erklärt werden können. So soll nach ihrer Deutung in den Schriftversen: „Der Geist Gottes hat mich gemacht und der Odem des Allmächtigen belebet mich“ (Hiob 33, 4) und: „Durch das Wort des Herrn wurden die Himmel geschaffen“ (Ps. 33, 5) die Weltschöpfung dem „heiligen Geist“ (רוח) oder dem Logos zugeschrieben werden, [3]) während die Schrift damit nichts Anderes sagen will, als dass der Schöpfer die Dinge durch seinen Befehl, seinen Ausspruch, seinen Willen, d. h. mit Absicht und Bewusstsein, nicht zufällig und gezwungen erschaffen habe. [4]) Ebenso will die Schrift, wenn sie an anderen Stellen sich ausdrückt, Gott habe die Dinge durch sein Wort oder durch den Hauch seines Mundes geschaffen, nur darauf hinweisen, dass er die Dinge alle mit einem Male, nicht in einem bestimmten Zeitmaass und nicht eines nach dem anderen geschaffen habe, [5]) etwa so, als

---

[1]) II, 46. Vgl. meine Schrift: Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud S. 134 Anmerk. 2.

[2]) So ist die Stelle nach dem arabischen Text aufzufassen, vgl. Wolff a. a. O. S. 704.

[3]) Dieselbe Interpretation scheint auch auf Jes. 48, 16 angewendet worden zu sein, vgl. II, 44.

[4]) Ebenso lehrte der Mutazilit Hajjât (Schahrest. I, 79): „Wenn im Allgemeinen von ihm ausgesagt wird, dass er wollend sei, so sei der Sinn hiervon, dass er wissend, mächtig, nicht wider seinen Willen gezwungen in seinem Thun sei, oder nicht widerstrebend“ (vgl. Kaufmann a. a. O. S. 46 Anmerk. 84).

[5]) Darauf, dass Gott die Welt mit einem Male und nicht in einer Zeitfolge geschaffen habe, scheint Saadia besonderes Gewicht zu legen, im Jezirahkommentar kommt er darauf an mehreren Stellen zurück; Einleit. (IX. Theorie): הדת התשיעית הוא הדת הנכונה אשר על השביעית ועל השמונית מקצתה, והוא אומר התורה המסודר בראשית היצירה, כי האש האויר והמים ומה שבו מן הרכוב והחובר והצורה בראם החכם ברוך הוא בבת אחת שנא׳ בראשית ברא אלהים את השמים וגו׳, ופירשו הנביאים זה, כי כולם בזמן אחד נבראו כנואם הב״ה: אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קורא אני עליהם ויעמדו יחדיו, ופירשו חכמים כיוצא בזה בחיליק ב״ש וב״ה ומקצת אומרים: שמים נבראו תחלה ואח״כ הארץ ומקצת אומרים: הארץ נבראת תחלה ואח״כ השמים, וחכמים אומרים: שניהם נבראו בבת אחת, das. zu IV § 5: ויקחו אלה השורות ויבנם ויעדם וייפם כהרף עין, das. zu IV § 6: לכן נשיב ונאמר, כי הכל בראו בבת אחת כאשר הקדמנו בדת תשיעית מהקדמת זה הספר. Auch Maimonides hat diese Ansicht, dass die Welt mit einem Male geschaffen sei, adoptirt (More II, 30. Munk, Guide II, 234). Es handelt sich auch hier wieder um eine mutazilitische Streitfrage. Von an-Natztzâm wird nämlich berichtet

sprächen wir zu einem Ding: komm, oder als hauchten wir es mit einem Hauche unseres Mundes hin. [1]) Im Uebrigen haben sie in ihrer Schriftauslegung ebenso wenig Konsequenz bewahrt wie in ihren Vernunftbeweisen, denn es ist durchaus nicht abzusehen, weshalb sie gerade den „Geist“ und das „Wort“ und nicht auch die anderen in der Schrift vorkommenden Ausdrücke, wie die Hand, das Auge, den Zorn und das Erbarmen Gottes als besondere Attribute auffassen, wenn sie doch einmal von der metaphorischen Erklärungsweise, die von uns ebenso gut auf jene beiden Ausdrücke angewendet wird, glaubten abweichen zu dürfen. [2])

Auf die Widerlegung der Trinitätslehre lässt Saadia, wahrscheinlich von der Absicht geleitet, dem Leser bei dieser Gelegenheit einen vollständigen Ueberblick über die Lehren der christlichen Theologie zu geben, einen Exkurs über die ver-

---

(Schahrest. I, 57): „Achtens gehörte es zu seiner Lehre, dass Gott die existirenden Dinge auf einmal, so wie sie jetzt beständen, geschaffen habe, Metalle, Pflanzen, Thiere und Menschen, und dass die Schöpfung Adams der Schöpfung seiner Kinder nicht vorangegangen sei, nur dass Gott einen Theil davon im Anderen verborgen habe, so dass das Früher- oder Spätersein nur auf das Hervortreten aus den Orten ihrer Verborgenheit, nicht auf ihr Entstehen und ihre Existenz kommt.“ Aus dieser Darstellung gewinnen wir erst eine Erklärung dafür, wie man die Annahme einer einmaligen Schöpfung mit dem biblischen Schöpfungsbericht in Einklang zu bringen suchte. Die lauteren Brüder wissen von drei Ansichten über die Weltschöpfung (Dieterici, Die Weltseele S. 144): „1) Kann er meinen, Gott habe die Welt stufenweise und der Reihenfolge nach allmälig im Laufe der Zeiten geschaffen, 2) Gott habe die Welt auf einmal geschaffen, oder 3) Gott habe die Welt zum Theil allmälig und stufenweis, zum Theil plötzlich zeitlos geschaffen.“

[1]) II, 46. Die Stelle ist bei Tibbon korrumpirt und nach dem arab. Text wie folgt zu emendiren: ונדמה לנו זה בדבר אשר נאמר לו: בא אי שנפח בו ברוח פינו. Vgl. Wolff a. a. O. S. 705.

[2]) Es folgt dann noch die Widerlegung einiger anderer Beispiele christlicher Exegese, so der Deutung von Spr. Sal. 8, 22 auf die Logoslehre (vgl. oben S. 47) und von Genes. I, 25, wo aus dem Plural: נעשה auf die Mitwirkung einer Mehrheit von Personen bei der Schöpfung geschlossen worden sei. In der That wurde dieser Vers schon von frühester Zeit an als Beweis für die Trinitätslehre gedeutet, Justinus Martyr dial. cum Tryph. Cap. XXXVII; Paschalius de spiritu sancto I, 5: In eo quod dixit: Faciamus hominem ad imaginem nostram, personarum numerus explicatur, in eo quia singulariter ad imaginem et similitudinem in unam substantiam divinitas indivisa colligitur; ebenso singt Hilarius in seiner Genesis:

Tunc „hominem faciamus“ ait. Dic, optime, quocum
Nunc loqueris? Clarum est, jam tum tibi Filius alto
Assidet in solio, terras et spectat amicas.

(Vgl. Delitzsch, Kommentar über die Genesis. 3. Aufl. S. 120). Auch die Erscheinung der drei Engel (Genes. Cap. 18) wurde auf die Trinität gedeutet.

schiedenen Auffassungen von der Person Christi folgen. Trotz der ungemeinen Kürze, mit der hier die einzelnen Ansichten mehr angedeutet als dargestellt werden, verräth Saadia doch eine so eingehende Kenntniss der über dieses Grundproblem der christlichen Theologie gepflogenen Diskussionen, dass wir darin einen neuen Beweis erblicken dürfen für die Universalität, mit der unser Philosoph alle geistigen Strömungen seiner Zeit umfasst hat, und für seine wahrhaft wissenschaftliche Objektivität, die ihn befähigt, selbst in die Probleme einer ihm so sehr widerstrebenden Gedankenrichtung mit tiefem Forscherernste einzudringen. Eine quellenmässige Beleuchtung dieser kirchengeschichtlichen Skizze dürfte für die Erkenntniss der wissenschaftlichen Bestrebungen jener Zeit nicht ohne Interesse sein; sie wird uns eine Vorstellung gewähren von der Verbreitung, welche die Lehren der christlichen Theologie unter den arabischen Denkern des zehnten Jahrhunderts gewonnen hatte.

„Die Anhänger dieser Lehre, so beginnt Saadia diese Auseinandersetzung, zerfallen in vier Parteien, von denen drei älteren Ursprungs sind, die vierte aber ist jüngeren Ursprungs. Die erste nimmt an, dass sowohl der Leib wie der Geist ihres Messias vom Schöpfer her sind; die zweite nimmt an, dass sein Leib geschaffen, sein Geist aber vom Schöpfer her ist; die dritte nimmt an, dass sein Geist wie sein Leib geschaffen sind, dass aber noch ein anderer Geist in ihm vorhanden ist, der vom Schöpfer herstammt; die vierte endlich nimmt an, dass er nur den Propheten gleich ist, und sie verstehen unter der hergebrachten Bezeichnung desselben als Sohn (Gottes) ungefähr dasselbe, was wir unter der Bezeichnung: „mein erstgeborener Sohn Israel“ (Exod. 4, 22) verstehen, nämlich nur eine Vergleichung und Auszeichnung, etwa so, wie Abraham bei den Andersgläubigen der „Freund Gottes“ genannt wird.“ [1]) Die hier gegebene Charakteristik dieser vier Parteien kann einigermassen ergänzt werden durch die polemischen Bemerkungen, welche Saadia gegen jede derselben richtet. So sagt er von der ersten: „die erste Partei, welche behauptet, dass ein Theil Gottes Körper und Geist geworden sei, trifft neben den beiden (gegen die vierte erhobenen) Einwänden auch noch alles das, was gegen diejenigen eingewendet worden ist, die da behaupten, dass die Dinge aus Gott selbst geschaffen seien.“ Demgemäss würde nach der Ansicht der ersten Partei die Person Christi sowohl ihrem Leibe wie ihrem Geiste nach aus Gott selbst entstanden sein, und zwar so, dass ein Theil Gottes sich

[1]) Vgl. Koran 4, 124.

gewissermassen in die Person Christi umgewandelt hätte. Es würde mithin zwischen der Person Christi und Gott eine Wesensgleichheit bestehen; die Entstehung Christi wäre sowohl dem Geiste wie dem Leibe nach ein Akt in Gott und nicht ausserhalb Gottes; Christus wäre nicht als ein von Gott getrenntes Wesen, sondern als eine Erscheinungsweise der Gottheit selbst aufzufassen. Noch deutlicher tritt diese Auffassung hervor, wenn wir die Ansicht der ersten Partei mit der der dritten vergleichen. Nach dieser sollen nämlich der Geist wie der Leib Christi geschaffen sein und mit denselben soll später ein anderer Geist vom Schöpfer her sich vereinigt haben. Diese Partei erklärt mithin die Person Christi als durchaus verschieden von der Gottes; die Person Christi ist gleich allen anderen Wesen ihrem Geiste wie ihrem Leibe nach geschaffen, später aber hat sich mit der aus diesem Leibe und diesem Geiste bestehenden Person noch ein anderer Geist, nämlich der Geist Gottes vereinigt. Während also nach der Ansicht der dritten Partei das Göttliche in Christus etwas zu seiner Person erst von aussenher Hinzutretendes, von ihr selber durchaus Verschiedenes sein soll, fasst die erste Partei die Person Christi selber als etwas Göttliches, seinem ganzen Wesen nach aus Gott Hervorgegangenes auf, d. h. die Person Christi ist als in Wesensgemeinschaft mit Gott stehend zu denken. Indem Saadia ferner behauptet, dass die Einwände, die er an anderer Stelle gegen die pantheistische Anschauung, nach welcher die Dinge aus Gott selbst geschaffen seien, [1]) erhoben habe, auch auf die erste Partei Anwendung fänden, bezeichnet er deren Auffassung von der Person Christi gleichfalls als eine pantheistische, und das mit vollem Recht, insofern auch sie das Geschaffene, d. i. die Person Christi, mit Gott, dem Schöpfer, identificirt. Wir glauben uns daher berechtigt, die Ansicht der ersten Partei auf den Monarchianismus zu beziehen, und zwar auf die zum Pantheismus neigende Form desselben, die von Sabellius vertreten wird. [2]) Nach der Lehre des Sabellius sind nämlich die Namen: Vater, Logos (Sohn) und heiliger Geist auf gleiche Weise Bezeichnungen dreier verschiedener Phasen, in denen sich das eine göttliche Wesen darstellt; [3]) alle drei gehören zusammen, um das Verhältniss Gottes zur Welt in erschöpfender Weise darzustellen. Gott ist das Grundsubjekt, das

---

[1]) Vgl. I, 24; oben S. 49 fgg.
[2]) Vgl. Neander a. a. O. II, 343.
[3]) Athanas. orat. IV. contra Arian. § 13: *ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς.*

sich, indem es sich offenbart, zur Trias entfaltet;[1]) was an sich eins ist und bleibt, das stellt sich in der Erscheinung als ein Dreifaches dar.[2]) Um das Hervorgehen des Logos aus Gott zu veranschaulichen, bedient Sabellius sich des Bildes, Gott habe die Kraft des Logos von sich wie einen Strahl von der Sonne ausgehen lassen und denselben dann wieder an sich gezogen.[3]) In wenige Worte gefasst, konnte diese Ansicht kaum prägnanter dargestellt werden, als es hier von Saadia geschieht. Für die Bekanntschaft der Araber mit den Lehren des Sabellianismus spricht im Uebrigen auch die Erwähnung derselben bei Schahrestani,[4]) wenn dieser über den Inhalt der Lehren auch keine weiteren Mittheilungen macht.

Die Ansicht der zweiten Partei, dass zwar der Leib Christi geschaffen, sein Geist aber vom Schöpfer her sei, soll nach Saadia's Meinung zugleich durch die Einwände gegen die erste Partei wie durch die gegen die dritte Partei widerlegt werden. Die Einwände gegen die erste Partei finden auf sie Anwendung, weil sie gleich dieser den Geist Christi von Gott herstammen lasse, die Einwände gegen die dritte Partei, weil sie mit dieser wieder die Annahme gemein habe, dass der Leib Christi geschaffen sei. Demnach ergiebt sich als die Auffassung der zweiten Partei von der Person Christi, dass diese aus einem geschaffenen, menschlichen Leibe und einem unerschaffenen, von Gott herstammenden Geiste bestehe. In die Sprache der kirchlichen Dogmatik übersetzt, wäre dies etwa so zu formuliren: der Leib Christi ist menschlich, sein Geist hingegen ist mit dem Logos identisch, oder in der Person Christi nimmt der Logos diejenige Stelle ein, welche in der Person des Menschen der menschliche Geist einnimmt. Diese Auffassung würde aber vollkommen mit der Lehre des Arius übereinstimmen, nach welcher die Menschwerdung des Logos als die Vereinigung desselben mit einem menschlichen Leibe gedacht werden soll.[5]) Ein späterer Lehrer der Kirche, Apollinaris verwarf einerseits die Lehre des Arius, insofern dieselbe jede Vereinigung des

---

[1]) Athanas. orat. IV. contra Arian. § 25: *ὁ πατὴρ ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα.*

[2]) Athanas orat. IV. contra Arian. § 25: *ὥσπερ διαιρέσεις χαρισμάτων εἰσί, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα, οὕτω καὶ ὁ πατὴρ ὁ αὐτός ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα*; Epist. 210: *τὸν αὐτὸν θεὸν ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα, πρὸς τὰς ἑκάστοτε παραπιμπτούσας χρείας μεταμορφούμενον, νῦν μὲν ὡς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱόν, νῦν δὲ ὡς ἅγιον πνεῦμα διαλέγεσθαι.*

[3]) Epiphan. haeres. 62: *ὡς ὑπὸ ἡλίου πεμφθεῖσαν ἀκτῖνα καὶ πάλιν εἰς τὸν ἥλιον ἀναδραμοῦσαν.*

[4]) Schahrest. I, 262.

[5]) Athanas. orat. IV § 36; vgl. Neander a. a. O. IV, 35.

menschlichen Leibes Christi mit einer menschlichen Seele oder mit einem menschlichen Geiste bestritten hatte, stimmte aber andererseits dem Arius darin bei, dass an der Stelle der menschlichen Vernunft bei Christus der Logos zu setzen sei. [1]) Nach Apollinaris' Ansicht ist die menschliche Natur nämlich aus drei Bestandtheilen zusammengesetzt: aus dem Körper, der thierischen Seele oder dem animalischen Lebensprincip und der vernünftigen Seele. In der Person Christi soll nun mit dem Körper und der thierischen Seele, die wie bei allen anderen Menschen geschaffen waren, sich als drittes, an Stelle der menschlichen Vernunft, der Logos vereinigt haben. [2]) Ob die Auffassung der zweiten Partei mit der Lehre des Arius oder mit der von Apollinaris vorgenommenen Modifikation derselben zu identificiren sei, darüber können wir bei der Kürze der Saadianischen Darstellung keine Entscheidung treffen.

Nach der Ansicht der dritten Partei soll, wie wir bereits gesehen haben, die Person Christi in ihrer Totalität, d. h. sowohl ihrem Leibe wie ihrem Geiste nach, geschaffen und menschlich sein; dann aber soll mit der menschlichen Person Christi der Logos sich vereinigt haben. Damit scheint die Lehre des Paulus von Samosata gemeint zu sein. Paulus nämlich bestritt die Menschwerdung des Logos oder die wesentliche Einwohnung des Logos in der menschlichen Natur; nach ihm ist die Logoslehre vielmehr so aufzufassen, dass der Logos, der mit der göttlichen Vernunft identisch sei, in Christus auf eine Weise wie in keinem anderen gewohnt habe und wirksam gewesen sei. [3]) Diese Lehre ist später auch von Photinus aufgenommen und weiter fortgebildet worden.[4]) Gegen diese Auffassung von der Person Christi lässt sich jedoch vom Standpunkt der christlichen Dogmatik ein schwerwiegender Einwand erheben, nämlich der, dass nach ihr ein wesentlicher Unterschied zwischen der Einwohnung des Logos in Christus und der Einwirkung des göttlichen Geistes auf die Propheten kaum festzustellen sei. Es hat auch den Anhängern dieser Lehre trotz aller Bemühungen nicht gelingen wollen, diese Schwierig-

---

[1]) Vgl. Neander a. a. O. IV, 139.

[2]) Vgl. Neander a. a. O. IV, 135. Auch schon bei Justinus Martyr lässt diese Lehre sich nachweisen (Neander a. a. O. II, 387).

[3]) Vgl. Neander a. a. O. II, 343: *ἐνοικῆσαι ἐν αὐτῷ τὴν σοφίαν ὡς ἐν οὐδενὶ ἄλλῳ κ. τ. λ. οὐ συγγεγενῆσθαι τῷ ἀνθρωπίνῳ τὴν σοφίαν οὐσιωδῶς, ἀλλὰ κατὰ ποιοτήτα.*

[4]) Vgl. Neander a. a. O. V, 127. Diese Lehre lässt sich auch schon bei Origenes, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa nachweisen; unter den Späteren ist als Vertreter derselben Theodor von Mopsueste zu nennen (Neander IV, 143; vgl. Schahrest. I, 266).

keit aus dem Wege zu räumen. [1]) Auch dem Scharfsinn Saadia's ist dieser Angriffspunkt nicht entgangen. Wenn ein geschaffener Körper, so drückt sich Saadia mit einem Anflug von feiner Ironie aus, dadurch, dass sich etwas Göttliches mit ihm vereinigt, selber zum Gotte wird, so hätten auch der Berg Sinai, der Dornbusch oder die Stiftshütte zum Gotte werden müssen, da auch auf sie der Gottesgeist sich niedergelassen habe.

Die vierte Partei, welche die Göttlichkeit der Person Christi überhaupt bestritten und derselben nur die Bedeutung einer prophetischen Persönlichkeit soll zugestanden haben, wird von Saadia als eine erst in jüngster Zeit hervorgetretene bezeichnet. [2]) Sowohl der angegebene Inhalt ihrer Lehre wie diese Zeitbestimmung sprechen für die Vermuthung, dass unter dieser Partei der Adoptianismus gemeint sei. [3]) Der Bischof Felix v. Urgel, dem der Adoptianismus seine systematische Ausbildung verdankt, starb im Jahre 816 n. Chr. zu Lyon. Da es wohl einiger Zeit bedurfte, ehe die Ansichten dieses spanischen, später in Frankreich lebenden Bischofs im Orient Verbreitung erlangten, so kann Saadia die Anhänger derselben mit Recht als eine erst jüngst hervorgetretene Partei bezeichnen. Wie in manchen anderen Punkten, so stimmte Felix mit Theodor von Mopsueste auch darin überein, dass er die Art, wie die Menschheit Christi in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen worden sei, mit der Art verglich, wie die Gläubigen zur Verbindung mit Gott gelangten. Er erklärte beides als Adoption, d. h. als Aufnahme in die Verbindung mit Gott durch die Gnade Gottes vermöge einer besonderen göttlichen Willenshandlung. [4]) „Er beruft sich auf die Worte Christi selbst (Joh. 10, 35), um zu beweisen, dass er selbst sich mit denen, auf welche vermöge der Gemeinschaft mit Gott, in der sie durch die göttliche Gnade ständen, der göttliche Name übertragen werde, in gewisser Hinsicht sich in eine Klasse setze.“ [5]) Wenn übrigens Schahrestani den Ursprung des Adoptianismus auf die viel älteren Kirchenlehrer Paulus von Samosata und Photinus zurückführt, [6]) so ist dies, historisch betrachtet, allerdings ein Irrthum, in der Sache selbst aber insofern nicht ganz unbegründet, als schon bei Jenen eine gewisse Aehnlichkeit mit den Lehren des

---

[1]) Vgl. Neander a. a. O. II, 344 und IV, 149.

[2]) II, 47: והרביעית נקרוב יצאה.

[3]) Kaufmann (a. a. O. S. 52) bestreitet die Identität dieser Partei mit dem Adoptianismus, ohne jedoch einen Grund dafür anzugeben.

[4]) Neander a. a. O. II, 207.

[5]) Das. V, 208.

[6]) Schahrest. I, 266.

Adoptianismus sich nachweisen lässt. Saadia schliesst an dieser Stelle seine Polemik wider die Lehren der christlichen Theologie mit dem Hinweis auf die für den dritten Abschnitt vorbehaltene Widerlegung der Abrogationstheorie und auf die im achten Abschnitt darzulegenden Gründe gegen die Annahme, dass der Messias bereits gekommen sei.

Nachdem Saadia den dem Judenthum eigenthümlichen monotheistischen Gottesbegriff festgestellt und die demselben widerstreitenden Anschauungen nach jeder Richtung hin als unbegründet zurückgewiesen hat, kommt er noch einmal auf die Frage zurück, die ihn schon in der Einleitung zu diesem Abschnitt beschäftigt und dort zu einer längeren Auseinandersetzung veranlasst hatte.[1]) Wie ist es möglich, mit einem so abstrakten Gottesbegriff, wie ihn die vorangegangene Untersuchung ergeben hat, zugleich die Vorstellung zu verbinden, dass Gott das gewaltigste und mit unbeschränkter Machtvollkommenheit in den Lauf der Weltereignisse eingreifende Wesen sei? Freilich steht der Gegner, den Saadia bei dieser Frage im Auge hat, nicht gerade auf der Höhe philosophischer Spekulation, zu der die eben zum Abschluss gebrachte, bis in die tiefsten Wurzeln des Problems eindringende Untersuchung sich erhoben hatte. Allein trotzdem glaubt Saadia die Bedeutung dieses Gegners, der ihm gewissermassen das religiöse Volksbewusstsein repräsentirt, nicht unterschätzen zu dürfen; er scheint es begreiflich zu finden, dass das religiöse Bewusstsein in der inhaltsleeren Abstraktion des philosophischen Gottesbegriffs nur einen sehr dürftigen Ersatz erblicken könne für die unermessliche Fülle von religiösen Gedanken und Empfindungen, die es in die überlieferte Gottesvorstellung zusammenzufassen gewohnt ist. Trotz der eigenen Ueberzeugung von der Unumstösslichkeit des auf dem Wege der Spekulation gewonnenen Gottesbegriffs fehlt ihm doch auch nicht das Verständniss für die Empfindungsweise des naiv-gläubigen Mannes, die in der Zumuthung, ihre lebensvolle und aus dem tiefsten Herzensbedürfniss hervorgegangene Vorstellung von dem göttlichen Wesen gewissermassen für ein metaphysisches Gedankending auszutauschen, eine unerhörte Beraubung ihres inneren Gemüthslebens erblicken müsse. Wie das religiöse Volksbewusstsein innerhalb des Islam's an den die gleiche Richtung verfolgenden Bestrebungen der Mutaziliten den heftigsten Anstoss genommen und darum den Urhebern dieser Lehren mit beissender Kritik den Spottnamen der Mu'atilla (Leermacher) beigelegt

[1]) Vgl. oben S. 86.

hatte, [1]) so konnte auch im Judenthum eine Reaktion der naiven Gläubigkeit gegen diesen zum ersten Mal von Saadia vertretenen Standpunkt nicht ausbleiben. Saadia macht daher durch die folgende Ausführung wenigstens den Versuch, den abstrakten Charakter des von ihm dargelegten Gottesbegriffs vor dem religiösen Volksbewusstsein zu rechtfertigen. Dass die begriffliche Abstraktion und Subtilität, die einem Wesen in unserer Vorstellung anhaftet, nicht als ein Hinderniss für dessen lebensvolle Wirksamkeit zu betrachten sei, davon können wir uns, meint Saadia, auch schon im Kreise der wahrnehmbaren Dinge überzeugen. So ist z. B. die Seele, obschon subtiler als der Körper, dennoch stärker als er und mit seiner Führung betraut; das Wissen wiederum ist, obschon subtiler als die Seele, stärker als diese und mit deren Führung betraut. Dieselbe Wahrnehmung tritt uns auch in dem Bereich der vier Elemente entgegen. Das Wasser z. B. ist subtiler als die Erde und ist stärker als sie, denn es dringt in die Erde ein und reisst sie mit sich fort. Die Luft wieder ist subtiler als das Wasser und stärker als dasselbe, denn sie ist im Stande, die Wassermassen zu bewegen, und schleudert dieselben zuweilen (im Sturme) in die Höhe. Das Feuer endlich ist das subtilste und dabei das stärkste unter allen Elementen, denn die Feuersphäre umgiebt die anderen Sphären und in Folge ihrer ununterbrochenen Bewegung ruht die Erde und Alles, was auf ihr ist, im Mittelpunkt des Alls. Und von der obersten Bewegung nach Osten, welche die grosse Sphäre in Kreisbewegung setzt, weiss Niemand eine andere bewegende Ursache anzugeben als das Gebot des göttlichen Schöpfers, der mithin, obschon das Subtilste unter Allem, auch das Stärkste ist. [2])

---

[1]) Vgl. Schahrest. I, 96. 222.

[2]) II, 48. Die hier ausgesprochene Ansicht über die Reihenfolge der Sphären und Elemente geht zwar ihrem Grundgedanken nach auf Aristoteles zurück (vgl. Zeller a. a. O. II, 2. S. 342. 356); Saadia aber scheint dieselbe, wie die meisten seiner naturwissenschaftlichen Ansichten, aus einer ihm und den lauteren Brüdern gemeinsamen neuplatonischen Quelle geschöpft zu haben. Dieterici, Weltseele S. 15: „Der Körper nahm dann die Kugelgestalt, welche ja die vorzüglichste der Gestalten ist, an und es entstand dadurch die Sphärenwelt mit den Sternen. Das Lautere und Feine desselben steht immer zuerst, von dem Umgebungskreis an bis zum Mondkreis. Es sind neun Sphären, die eine davon immer über der anderen. Dem Mittelpunkt zu der nächste, d. i. die unterste ist die Mondsphäre, die entfernteste davon und die oberste ist die Umgebungssphäre. Diese ist die feinste aller Sphären an Substanz und einfachste an Körper“ u. s. w. „Die Erde bildet den Mittelpunkt des Ganzen, sie ist in Hinsicht der Substanz die dichteste, an Körpermasse die dickste.“ Naturanschauung S. 35: „Die Umfassungssphäre, welche zuerst von der

Seinem oben ausgesprochenen Grundsatze gemäss [1]) hatte Saadia in der auf die Entwicklung und Feststellung des Gottesbegriffs gerichteten Untersuchung einzig und allein den Forderungen des spekulativen Denkens Gehör geschenkt, ohne irgendwie auf die Einreden zu achten, die vom Standpunkt sowohl der heiligen Schrift als des religiösen Volksbewusstseins gegen das Ergebniss seiner Untersuchung konnten erhoben werden. Nachdem jedoch der theoretischen Erkenntniss ihr Recht geworden, kann und will Saadia sich auch der Aufgabe nicht entziehen, das Ergebniss seiner philosophischen Spekulation mit den Aussagen der Schrift und mit den innerhalb des Judenthums überlieferten religiösen Vorstellungen in Einklang zu setzen. [2]) Dass sowohl die Unterscheidung zwischen Substanz und Accidenz wie die zahlreichen Attribute, welche in der Schrift oder im Munde der Gläubigen gebräuchlich sind, auf Gott im eigentlichen Sinne keine Anwendung finden, dafür, meint Saadia, spricht ja schon die einfache Erwägung, dass Gott als der Schöpfer aller Dinge auch diese Begriffe muss geschaffen haben; dasjenige aber, was Gott geschaffen hat, kann doch unmöglich von ihm (als zu seinem Wesen gehörig) ausgesagt werden. [3]) Es kann demnach keinem Zweifel unterliegen, dass überall, wo in der Schrift oder im Kreise der Gläubigen von solchen Attributen Gottes oder von ähnlichen Begriffen die Rede ist, die nach ihrer wörtlichen Bedeutung eine Verkörperlichung Gottes in sich schlössen, diese Ausdrücke in einer unserer spekulativen Vorstellung entsprechenden metaphorischen Bedeutung aufzufassen sind. Wir setzen, indem wir uns solcher Ausdrücke bedienen, [4]) deren metaphorische Auffassung voraus; diese Voraus-

---

Urbewegerin der Allseele in Bewegung gesetzt wird". Propädeutik S. 47: „Die Umgebungssphäre ist in einem fortwährenden Umschwung wie ein Wasserrad, sie kreist von Ost nach West über der Erde und von West nach Ost unter der Erde" u. s. w.

[1]) Vgl. oben S. 92.

[2]) Dass auch bei den Mutaziliten der systematischen Darstellung der Attributenlehre eine Umdeutung der widersprechenden Koranverse folgte, welches Verfahren das Einheitsbekenntniss genannt wurde, geht aus Schahrest. I, 43 hervor (vgl. Kaufmann a. a. O. S. 55 Anmerk. 102).

[3]) Vielleicht ist auch dieser Beweis mutazilitisch. Der Karäer Aaron ben Elia wenigstens widerlegt die Annahme zum Wesen Gottes noch hinzukommender Attribute durch die Alternative, dass dann diese Attribute entweder ewig sein müssten, was nicht denkbar sei, oder sie müssten geschaffen sein; das sei aber gleichfalls nicht möglich, weil schon bei der Schöpfung der Attribute die Attribute selbst, z. B. die des Wissens und der Macht, hätten mitwirken müssen (vgl. Ez Chajim Cap. LXVII).

[4]) Nach dem arab. Text ist hier bei Tibbon zu lesen: כי אלה (המעלות) המלות לא נאמר אותם, vgl. Wolff a. a. O. S. 706.

setzung bildet, nachdem einmal die Berechtigung einer solchen Auffassung dargethan ist, gleichsam das Fundament, auf dem die weitere Untersuchung sich aufbaut, wie ja überhaupt ein jeder Bau vom Fundament nach dem Giebel und nicht vom Giebel nach dem Fundament errichtet wird. Demgemäss wird es sich nunmehr darum handeln, die wahre Bedeutung der verschiedenen, in der Schrift wie im allgemeinen Sprachgebrauch üblichen, auf Gott bezüglichen Ausdrücke festzustellen. Um jedoch über die Fülle der hier zu besprechenden Ausdrücke eine leichtere Uebersicht zu gewinnen, bedient Saadia sich des Schemas der zehn aristotelischen Kategorieen, in deren Fachwerk er alle jene Ausdrücke unterbringt. [1])

I. Den Substanzbegriff anlangend, bestreitet Saadia die Möglichkeit einer Identificirung Gottes mit irgendeinem der substanziellen Stoffe, wie z. B. dem Menschen, dem Feuer, der Luft u. s. w. [2]) Gegen eine solche Identificirung legt schon unsere Vernunfterkenntniss Widerspruch ein, da Gott als der Schöpfer aller Dinge auch diese Stoffe geschaffen haben muss. Aber auch die Schrift warnt uns davor, Gott mit irgendeinem

---

[1]) Kaufmann (a. a. O. S. 55 Anmerk. 108) glaubt aus Schahrest. I. 43 schliessen zu dürfen, dass die Besprechung der einzelnen Attribute nach dem Schema der Kategorieen auch bei den Mutaziliten üblich gewesen sei. Im Uebrigen lag hier die Anwendung der Kategorieen darum nahe, weil dieselben unter dem Substanzbegriff und den neun Arten von Accidenzien alle Gattungen von Dingen und Verhältnissen umfassen (vgl. Dieterici. Logik und Psychol. S. 33; meine Schrift über A. b. D. S. 36). Diesen Grund giebt auch Saadia im Jezirahkommentar selber an; I § 1: הכל אלה החקרנית לבוא, לפי שהיה חפץ נחבר זה לצורית, איך נתקנו העניינים ויהיו הנמצאים כחקור איתם חכמי התשיעה וכחקוק אותם סרעפי חמדברים וחושיהם מצאים עשרה ענינים ידועים לא פחות ולא יותר, והם היסוד והחכמות . . . . . ובאסף החכמים אלה העשרה נאמנות לא נשאר ענין מדעו ושכלו בעולם שלא נכנס תחתיהם אלא הבורא ב"ה שהוא למעלה על כל קצוי האסף ומקף; vgl. auch Ez Chajim Cap. LXX, S. 84.

[2]) Dass Saadia unter den substanziellen Stoffen, mit denen man Gott identificirt habe, auch den Menschen (אדם) aufzählt, ist allerdings auffallend; allein gegen den Vorschlag Kaufmann's (a. a. O. S. 56 Anmerk. 105), dafür אדניה zu lesen, spricht nicht nur der die Lesart Tibbon's bestätigende arab. Text, sondern auch die ausdrückliche Erklärung Saadia's, dass die Erde allein unter allen Elementen von Niemandem als Schöpfungsprincip angenommen werde (vgl. oben S. 59 Anmerk. 2). Behält man die Lesart אדם bei, so ist dieselbe wohl als ein Seitenhieb gegen den Gottmenschen des Christenthums zu verstehen. — Noch grössere Schwierigkeit bereitet das Tibbon'sche בסק. Nach Landauer's Anmerkung zur Stelle wäre בסק aus einer Fehllesung Tibbon's צצה für בצא entstanden; allein auch letzteres Wort, das im Arabischen: Weite, Ebene bedeutet, giebt keinen erträglichen Sinn. Bei der Tibbon'schen Lesart wäre vielleicht an die aus Silber verfertigten Götzenbilder zu denken, die in den gleich darauf citirten Schriftversen (Jes. 46, 6; das. 40, 19) erwähnt werden.

Wesen aus den fünf verschiedenen Bereichen der Dinge zu identificiren, nämlich weder mit einem aus dem Mineralreich (Jes. 46, 4. 6), noch mit einem aus dem Pflanzenreich (Jes. 40, 18—20), noch mit einem aus dem Thierreich (Deut. 4, 15—18), noch endlich mit einem der Sterne (Jes. 40, 25—26) oder Engel (Ps. 89, 7). Von diesem in der Schrift ausgesprochenen Grundsatz müssen wir uns aber auch bei der Erklärung anderer Stellen leiten lassen, die in ihrer wörtlichen Bedeutung Anstoss erregen würden. Wenn es z. B. in der Schrift heisst, Gott habe den Menschen nach seiner Gestalt geschaffen, so darf man nicht etwa Gott selber darum eine Gestalt zuschreiben; man muss dies vielmehr so verstehen, dass die Gestalt des Menschen eine von Gott ganz besonders bevorzugte sei, so dass er ihr, obwohl alle Formen und Gestalten ihm angehören, als Auszeichnung vor den anderen den Namen: die Gestalt Gottes beigelegt habe. Ebenso wenig darf aus dem Ausspruch: „denn der Ewige, dein Gott ist ein verzehrendes Feuer“ (Deut. 4, 24) der Schluss gezogen werden, Gott sei als aus Feuer bestehend zu denken, sondern, obschon die Vergleichungspartikel fehlt, so soll damit doch nur gesagt sein, dass Gott gleich einem verzehrenden Feuer sei, und zwar für die Leugner und Ungläubigen.

II. Die Kategorie der Quantität lässt zwei verschiedene Beziehungen zu, die beide auf Gott keine Anwendung finden: erstens die Ausdehnung nach den drei Dimensionen und zweitens die Trennungen und Verbindungen, in welche die Dinge sich trennen und verbinden. [1]) Dass beide auf Gott nicht anwendbar sind, wird durch Vernunft, Schrift und Tradition bestätigt. Die Vernunft bestätigt es insofern, weil wir ja für alles unter den Begriff der Quantität Fallende einen Schöpfer gesucht haben und mithin Nichts davon übrig geblieben ist, was Gott nicht geschaffen hätte; die Schrift insofern, als sie an zahlreichen Stellen (z. B. Deut. 9, 16) vor einer Verkörperlichung Gottes warnt; die Tradition endlich insofern, als die alten Weisen unseres Volkes, wo sie derartigen Verähnlichungen Gottes in der Schrift begegnen, dieselben nicht buchstäblich, sondern dem oben ausgesprochenen Grundsatz gemäss wiedergeben. Hätten die alten Uebersetzer der Schrift, die als Schüler der Propheten mit einem tieferen Verständniss für deren Worte begabt waren und deren Auslegung der Schrift darum für uns maassgebend ist, die sinnliche Bedeutung solcher Ausdrücke für statthaft gehalten, so würden sie dieselben auch so wiedergegeben haben.

---

[1]) II, 49. Saadia meint hier die aristotelische Eintheilung der Grössen in stetige und diskrete, vgl. oben S. 97.

Allein sie wussten nicht nur vermittelst ihrer Vernunfterkenntniss, sondern auch durch die von den Propheten auf sie übertragene Tradition, dass hinter diesen grobsinnlichen Ausdrücken bedeutsame und werthvolle Gedanken verborgen seien, denen sie in ihrer Uebersetzung auch Ausdruck gaben. Nachdem Saadia einige Beispiele für diese Uebersetzungsweise aus der chaldäischen Pentateuchübersetzung des Onkelos angeführt hat, zählt er zehn Ausdrücke der Schrift auf, die unzweifelhaft von Gott nicht in ihrer grobsinnlichen wörtlichen Bedeutung, sondern nur als Tropen verstanden werden dürften, eine Ausdrucksweise, deren sich die Sprache ja auch sonst bediene, so z. B. wenn sie den Himmel, das Meer oder den Tod als redende Personen einführe. So bedeute in der Schrift das Haupt Gottes so viel wie seine Grösse und Erhabenheit, sein Auge: die Vorsehung, sein Antlitz: Wohlwollen oder Unwillen, sein Ohr: Erhörung, sein Mund und seine Lippe: Belehrung und Befehl, seine Hand: Macht, sein Herz: Weisheit, seine Eingeweide: Erbarmen, sein Fuss: Bezwingung. Da diese Worte zuweilen selbst vom Menschen und von anderen Geschöpfen nicht in ihrer sinnlichen Bedeutung gebraucht werden, [1]) um wie viel mehr wird dies Gott gegenüber der Fall sein, von dem unsere Vernunft uns lehrt, dass ihm keines dieser Dinge dürfe beigelegt werden. Sollte aber Jemand die Frage aufwerfen, weshalb die Sprache sich einer Freiheit bediene, die nur dazu angethan sei, uns in Zweifel zu stürzen, warum sie uns vor dieser Gefahr nicht lieber bewahre, indem sie sich auf den Gebrauch der wirklich angemessenen Ausdrücke beschränke, so möge ihm darauf erwidert werden, dass eine solche Beschränkung die Ausdrucksfähigkeit der Sprache verringern und dazu führen würde, dass wir auch nicht einen kleinen Theil des von uns Gedachten auszudrücken im Stande wären. Wollten wir uns auf den Gebrauch der im eigentlichen Sinne auf Gott anwendbaren Ausdrücke beschränken, so dürften wir ihn auch nicht als sehend, hörend, barmherzig oder wollend bezeichnen, und es bliebe für uns zuletzt Nichts weiter übrig als das blosse

---

[1]) II, 50. Die Worte: ראחי כן ארנוי, die sich schon in der ed. Const. finden, sind zu streichen, sie haben sich aus der nächstfolgenden Zeile hier eingeschlichen.

[2]) Zu dem Einwand, ob nicht der Umstand, dass die Sprache dafür Worte ausgebildet habe, die Wirklichkeit der durch dieselben bezeichneten Dinge beweise (II, 51), macht Kaufmann (a. a. O. S. 60 Anmerk. 109) die Bemerkung, dass (nach Schahrest. I, 49) al-Aschari in der That aus der Verschiedenheit der Ausdrücke auf die Verschiedenheit der Attribute geschlossen habe.

Sein.[1]) Allein es wäre denkbar, dass Jemand, um die Scheu vor der grobsinnlichen Bedeutung dieser Ausdrücke zu widerlegen, sich u. A. auf die menschliche Gestalt beriefe, in der Gott nach der Schrift den Propheten erscheinen und sich mit ihnen unterreden solle, oder auf die Schilderung des von Engeln getragenen, im Glanz der Edelsteine leuchtenden Thrones, über dem eine menschliche Gestalt sichtbar werde, die von den Propheten als die Erscheinung Gottes bezeichnet werde (Exod. 24, 10; Ezech. 1, 26; I. König. 22, 19). Diese Gestalt und die sie begleitenden Erscheinungen sind aber in Wahrheit als aus Licht gebildete Formen zu erklären, die von Gott eigens zu dem Zwecke geschaffen werden, um den Propheten von der Göttlichkeit der ihm offenbarten Rede zu überzeugen. Diese an Glanz und Herrlichkeit selbst die Engelsgestalten übertreffende Lichtschöpfung ist es auch, die in der Schrift zuweilen die „Herrlichkeit Gottes" und von alten Weisen „Schechina" genannt wird.[2])

---

[1]) Dieser ganz im Geiste der mutazilitischen Theologie ausgedrückte Satz findet sich auch bei Aaron ben Elia (Ez Chajim Cap. LXXII, S. 87), bei Gabirol (Mekor. Chajim V, 30; vgl. Munk, Mélanges pag. 111 Not.), bei Abraham ibn Daud (Em. Ram. S. 56) und bei Maimonides (More I, 58), vgl. auch oben S. 103.

[2]) II, 51; vgl. II, 52. 53. 55; III, 63; VIII, 125. Von dieser Lichtschöpfung sagt Saadia im Jezirahkommentar: וישיב כלל מאמרינו ביוצר ית׳ שמו שהוא מצוי בכל במיצוע האויר הנראה, ועוד האויר הדק ממני על דרך העברה והקרבה לא על דרך ההגשמה והבירור, וכתבי הקדש קוראין האויר השני הדק כבוד שנא׳: מלוא כל הארץ כבודו, וכמו שאמר הוא ית׳ שמו: ואולם חי אני וימלא כבוד ד׳ את כל הארץ, והאומה קוראה אותה שכינה, כפי מה שאמרה: וישכון כבוד ד׳, ועוד: לשכון כבוד בארצנו, ובעל הספר הזה קראו רוח אלהים חיים כפי מה שאמר: ורוחי עומדת בתוככם, ובזה האויר הדק השני נאצלו דברי הנבואה שנא׳: רוח אלהים עלי, ובו תראה כל האותות ומופתים הנראים לנביאים שנא׳: במראה רוח אלהים, והוא דבר ברוי בלי ספק ודמאי לפי שכל מה שהוא זולת הבורא ברוי שנא׳: אין עוד מלבדו, ובזה האויר השני הדק הברוי שהיא בעולם כחיות באדם היה הדבור הברוי ששמעו משה רבנו באויר הנראה ושמועת עשרת הדברות וגו׳; vgl. auch die von Juda Barceloni angeführte Stelle aus einer Streitschrift Saadia's (הליכות קדם ed. Polack S. 69). Diese ganze Anschauung scheint mutazilitischen Ursprungs zu sein, so heisst es z. B. bei Schahrest. (I, 42): „Sie (die Mutazila) stimmen ferner darin überein, dass sein Wort etwas Entstandenes, in einem Träger Erschaffenes sei, nämlich Buchstabe und Ton (II, 54 וענין הדבור שהוא ברא דבור, הגיע באויר אל שמע הנביא או העם), dessen Abbild in den Büchern als Berichte von ihm niedergeschrieben sei." Mit Vorliebe scheinen die Karäer sich diese Anschauung angeeignet zu haben, so sagt Benjamin Nahawendi, ein Zeitgenosse Saadia's (Eschkol fol. 25b): קודם כל בריה ברא אלהים הכבוד וכסאו וכל הכבודות והמלאכים בעולמם, וכן חכמי הדעת וחכמי היונים במלכותינו אומרים כי באמור: בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ, באורו את כבודו וגו׳ (vgl. Schahrest. I, 257), vgl. auch Dod Mordechai Cap. 10. Dieselbe Ansicht findet sich auch bei Aaron ben Elia (Ez Chajim Cap. LXIII), bei Jephet-Abu-Alif (Eschkol fol. 25b; Munk, Guide I, 287 not.); vgl. auch Kosari I, 89; More I, 64. 65; Pococke Specim. hist. Arab. pag. 217; Schmölder's Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes (Paris 1842) pag. 187. 188. 198.

III. Die Kategorie der Qualität umfasst das Gebiet der Accidenzien.[1]) Da nun Gott alle Accidenzien geschaffen hat, so kann keines derselben ihm anhaften. Wenn aber trotzdem von Gott ausgesagt wird, dass er eine Sache z. B. liebe oder hasse,[2]) so muss unter dem als von ihm geliebt Bezeichneten dasjenige verstanden werden, was er uns zu thun und demgemäss auch zu lieben geboten, und unter dem als von ihm gehasst Bezeichneten dasjenige, was er uns zu thun verboten und demgemäss auch zu hassen verpflichtet hat. Ebenso ist unter Gottes Wohlwollen zu verstehen, dass von ihm Glückseligkeit und Belohnung, und unter Gottes Unwillen, dass von ihm Schmerz und Strafe ausgehen.[3]) In der grobsinnlichen Bedeutung aber finden Wohlwollen und Unwillen, Hass und Liebe nur auf denjenigen Anwendung, der Etwas zu hoffen oder zu fürchten hat; von dem Schöpfer des Alls ist es jedoch selbstverständlich ausgeschlossen, dass er von einem seiner Geschöpfe Etwas sollte zu hoffen oder zu fürchten haben. In ähnlicher Weise sind auch die anderen in das Gebiet der Qualität fallenden Bestimmungen von Gott auszuschliessen.[4])

IV. Auch die Kategorie der Relation ist auf Gott nicht anwendbar, denn da Gott von Ewigkeit her ist, so konnten die geschaffenen Dinge natürlich nicht von Uranfang an zu ihm in einer Relation oder Beziehung stehen; es lässt sich aber ebenso wenig annehmen, Gott habe, nachdem er die Dinge geschaffen, sein Wesen verändert und sei in der grobsinnlichen Bedeutung

---

[1]) Wenn auch alle Kategorieen mit Ausnahme des Substanzbegriffs dem Gebiet der Accidenzien angehören (vgl. oben S. 116 Anmerk. 1), so ist doch die Qualität ganz besonders als das Gebiet der Accidenzien anzusehen, denn nach Aristoteles drückt die Qualität die Unterschiede aus, durch welche das begriffliche Ganze getheilt wird, sie ist das unterscheidende Merkmal, in welches ein gegebenes Allgemeines sich sondert (vgl. Zeller a. a. O. II, 2. S. 198).

[2]) Liebe und Hass, Wohlwollen und Unwillen gehören zu den Qualitäten, welche eine Bewegung oder Thätigkeit ausdrücken, Aristot. Metaph. V, 14. 1020, b. 13; Kateg. Cap. 8, 9. b. 33: *ὁμοίως δὲ τούτοις καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν παθητικαὶ ποιότητες καὶ πάθη λέγεται· ὅσα γὰρ ἐν τῇ γενέσει εὐθὺς ἀπό τινων πάθων δυσκινήτων γεγένηται, ποιότητες λέγονται, οἷον ἥ τε μανικὴ ἔκστασις καὶ ἡ ὀργὴ καὶ τὰ τοιαῦτα* (vgl. Maimonides, More I, 52).

[3]) Schahrest. I, 80 (Hâjjât): „Wenn er dann ein Wollender in Bezug auf seine Handlungen genannt werde, so sei damit gemeint, dass er Schöpfer für sie in Gemässheit seines Wissens sei, und wenn er ferner ein Wollender in Beziehung auf die Handlungen seiner Geschöpfe genannt werde, so sei damit gemeint, dass er sie geboten und Gefallen daran habe (Kaufmann a. a. O. S. 62 Anmerk. 114).

[4]) Der Schluss dieses Passus ist nach dem arab. Text zu lesen: ועל הדרך הזה מציא שאר תארי האיכות וגו׳, vgl. Wolff a. a. O. S. 706.

des Wortes in eine Relation oder Beziehung zu den Dingen getreten. Wenn also Gott in der Schrift z. B. König genannt wird, die Menschen und Engel aber seine Diener, so ist dies als ein von den menschlichen Verhältnissen auf Gott übertragener Ehrenname aufzufassen, weil nämlich der König als der höchstgestellte unter den Menschen angesehen wird, oder es ist eine Bezeichnung der unbeschränkten Machtvollkommenheit Gottes.

V. Dass die Kategorie des Raumes auf Gott keine Anwendung finde, dafür lassen sich mehrere Gründe anführen: erstens ist Gott der Schöpfer jedes Raumes; zweitens war Gott, da er ewig ist, ursprünglich allein und ohne Raum und er wird nicht darum, weil er den Raum geschaffen hat, sich nachträglich in denselben hineinbegeben haben; drittens ist dasjenige, was eines Raumes bedarf, ein Körper, indem es die durch die Berührung mit einem anderen Körper entstandenen Grenzen ausfüllt, was Alles bei Gott undenkbar ist. [1]) Wenn also der Himmel von den Propheten als Gottes Wohnsitz bezeichnet wird, so ist dies nur als eine Auszeichnung aufzufassen, weil nämlich für sie der Himmel das höchste aller Dinge ist, und ebenso ist, wenn von Gott ausgesagt wird, dass er im Tempel oder inmitten Israels wohne, darunter nur eine Auszeichnung dieser Stätte oder dieses Volkes zu verstehen. [2])

VI. Die Kategorie der Zeit kann auf Gott nicht angewendet werden: erstens weil er der Schöpfer aller Zeit ist, zweitens weil er ursprünglich allein und ohne Zeit war und diese ihn nicht nachträglich kann umgestaltet und verändert haben, drittens weil die Zeit nur das Maass für die Dauer der Körper ist, demnach derjenige, der kein Körper ist, auch über Zeit und Maass der Dauer erhaben sein muss. [3]) Wo also von dem Bestand und der Dauer der Zeit bei Gott die Rede ist, da müssen diese Ausdrücke in übertragenem Sinne aufgefasst und auf Gottes Wirken bezogen werden.

VII. Die Kategorie des Habens [4]) ist auf Gott nicht anwendbar, weil alle Dinge seine Werke und Geschöpfe sind und man daher von ihm nicht sagen kann, dass er das eine

---

[1]) Vgl. oben S. 78 fgg.

[2]) II, 52. Die Stelle ist bei Tibbon nicht richtig wiedergegeben. T. hat im Texte anstatt des arab. אגיה gelesen אניה und übersetzt demnach ישית statt החנם הזה, vgl. Landauer Einleit. pag. XI; Wolff a. a. O. S. 706.

[3]) II, 53; vgl. oben S. 79.

[4]) Dass Saadia „Haben" der „Lage" voranstellt, darin weicht er von der gewöhnlichen Ordnung der Kategorieen bei Aristoteles ab (vgl. Zeller a. a. O. II, 2. S. 186 Anmerk. 8). Eine ganz abweichende Anordnung der Kategorieen findet sich bei Abrah. b. Daud (Em. Ram. S. 5—7).

habe, das andere aber nicht, noch dass er von dem einen mehr als von dem anderen gehabt werde. Wenn also in der Schrift von dem Volke seines Besitzes, seines Eigenthums u. ähnl. die Rede ist, so soll darin nur eine Auszeichnung für das Volk liegen, weil nämlich sein Eigenthum dem Menschen besonders lieb zu sein pflegt. Ebenso verhält es sich mit denjenigen Schriftstellen, wo umgekehrt Gott als der Antheil und das Eigenthum der Frommen, z. B. als der Gott der Erzväter oder der Hebräer bezeichnet wird; auch diese Stellen sind, da er in Wahrheit ja der Gott Aller ist, in übertragener Bedeutung als Auszeichnung für die Frommen und Gläubigen aufzufassen.

VIII. Die Kategorie der Lage ist auf Gott nicht anwendbar, weil Gott kein Körper, weil er ewig und einzig ist und weil unter Lage das Sichstützen eines Körpers auf einen anderen verstanden wird, was in dem sich Stützenden Wechsel und Veränderung erzeugt. Alle in das Gebiet dieser Kategorie fallenden Ausdrücke sind mithin entweder metaphorisch zu erklären, und zwar: das Sitzen als Dauer, das Stehen als Hilfsbereitschaft und ähnl., oder sie sind auf die Lichtschöpfung Gottes zu beziehen.[1])

IX. Auch die Kategorie des Wirkens darf von Gott, wenn wir ihn auch als einen handelnden und wirkenden bezeichnen, nicht in der grobsinnlichen Bedeutung des Wortes verstanden werden. Die materielle Einwirkung auf ein Objekt setzt nämlich eine sich im Subjekt vollziehende Wirkung voraus, der Bewegung eines Anderen muss eine Selbstbewegung vorangehen. Bei Gott aber ist dies nicht der Fall, da schon sein Wille zur Hervorbringung eines Dinges genügt, und ebenso verhält es sich mit seinem Wirken in jeder anderen Beziehung.[2]) Ferner muss bei jeder sinnlichen Wirkung eine Materie da sein, auf die gewirkt wird, es bedarf des Ortes und der Zeit, an und in welchen, und eines Werkzeugs, vermittelst dessen gewirkt wird. Ueber dies Alles aber ist Gott erhaben.[3]) Die Thätigkeiten oder deren

---

[1]) Vgl. oben S. 119.

[2]) II, 54. Nach dem arab. Text ist hier bei Tibbon zu lesen: זזה דרך תמיד (תמרים) פעלו (vgl. Wolff a. a. O. S. 706), der Fehler steht schon in der ed. Const.

[3]) Diese Auseinandersetzung ist wieder ganz aristotelisch. Auch nach Aristoteles kann Gott als dem ersten Beweger weder eine hervorbringende (פועל = *ποιητική*) noch eine handelnde (עשוה = *πρακτική*) Thätigkeit zugeschrieben werden, Polit. VII, 3 Schluss; de coelo II, 12. 292, a. 22; Gen. et corr. I, 6. 323, a. 12. An der letztangeführten Stelle zeigt Aristoteles, dass Gott kein *ποιεῖν* zugeschrieben werden könne, weil dieses zum Gegensatz ein *πάσχειν* habe. Dass man Gott keine praktische Thätigkeit zuschreiben dürfe, beweist Aristoteles Eth. N. X, 7. cap. 8. 1178, b. 8. Saadia's Bemerkung, dass Gottes Wirken ohne Berührung stattfinde, weist auf

Gegensatz (Schaffen und Ruhen), die in der Schrift von Gott ausgesagt werden, sind demnach so zu verstehen, dass Gott, wenn er Etwas schaffen will, es hervorbringt ohne irgendwelche Thätigkeit oder Berührung mit dem Dinge, [1]) und ebenso wie das Wirken und Schaffen ohne Anstrengung und Bewegung, ist auch deren Gegensatz nicht etwa als ein Ausruhen von der Anstrengung und Bewegung, sondern nur als ein Unterlassen des Hervorbringens und Schaffens zu denken. In gleicher Weise verhält es sich mit Gottes Reden und mit dessen Gegensatz, mit Gottes Schweigen. Unter Gottes Reden ist nämlich die Schöpfung einer Rede zu verstehen, die vermittelst der Luft an das Ohr des Propheten oder des Volkes gelangt; das Schweigen Gottes hingegen, für welches die arabische Sprache gar keinen Ausdruck hat, [2]) ist als ein Warten und Hinausschieben aufzufassen. Ferner bedeutet in beiden Sprachen (der hebräischen und arabischen) das Gedenken Gottes die Befreiung der Geschöpfe von dem, was ihnen Schmerz bereitet (Genes. 8, 1; das. 30, 22), dagegen wird in beiden Sprachen der Gegensatz des Gedenkens nicht durch ein besonderes Wort, wie etwa Vergessen, sondern meistens durch die Verneinung des Gedenkens ausgedrückt (Thren. 2, 1). [3]) Im Uebrigen aber sind diese und

---

ein schwieriges Problem der aristotelischen Philosophie hin, da sonst nach Aristoteles das Bewegte von dem Beweger immer berührt werden muss (Vgl. Zeller a. a. O. II, 2. S. 268). Bei der durch den ersten Beweger erzeugten Bewegung hilft Aristoteles sich mit der Behauptung, dass der erste Beweger das Bewegte zwar berühre, aber von diesem selber nicht berührt werde (gen. et corr. I, 6. 323, a. 28). Wahrscheinlich um dieser Schwierigkeit zu entgehen, leugnet Saadia jede Berührung bei den von Gott ausgehenden Wirkungen.

[1]) So nach Tibbon II, 54. Der arab. Text bietet für מישה ein Wort, das „mit Heftigkeit erfassen" bedeutet (vgl. Wolff a. a. O. S. 707), was aber hier keinen rechten Sinn giebt. Die Tibbon'sche Lesart ist durchaus nicht „verkehrt" (Wolff a. a. O.), sondern kann inhaltlich sehr wohl aufrecht erhalten werden (vgl. S. 122 Anmerk. 3).

[2]) II, 54; vgl. Kaufmann a. a. O. S. 66 Anmerk. 124. Eine ähnliche sprachliche Bemerkung findet sich auch in Josef al-Basir's מחברות פתי Cap. 22 (vgl. Zeitschrift der deutsch-morgenländ. Gesellschaft B. XXXII, S. 218).

[3]) Diese Auseinandersetzung über die Bedeutung der Ausdrücke, welche den Gegensatz des Wirkens, Handelns, Redens u. s. w. bezeichnen, ist gegen die Mutakallimun gerichtet, nach deren Ansicht auch die Privationen der Dinge und Thätigkeiten als wirklich existirend gedacht werden sollen. Saadia bekennt sich, insofern es sich um den Gegensatz der göttlichen Thätigkeit handelt, zu der von einem Theil der Mutaziliten vertretenen Ansicht und zeigt nun, wie selbst der Sprachgeist, indem er für einige dieser Gegensätze keinen besonderen Ausdruck geschaffen habe, den negativen Charakter derselben bestätige. Ueber diesen Punkt hat Saadia bereits am Schluss des ersten Abschnitts (vgl. oben S. 81 fgg.) gehandelt, darum geht er hier nicht weiter auf denselben ein.

ähnliche Ausdrücke, wie barmherzig und gnädig, eifervoll und rächend, die ein Verhältniss Gottes zu den geschaffenen Dingen bezeichnen, als Attribute des Wirkens von den Attributen des Wesens streng zu unterscheiden. [1])

X. Was endlich die Kategorie des Leidens betrifft, so ist von keiner der verschiedenen Arten des Leidens angenommen worden, dass sie auf Gott anwendbar sei, als nur vom Schauen allein. In Wahrheit ist aber auch dieses auf Gott nicht anwendbar, und zwar aus folgendem Grunde. Alle Dinge können nur geschaut werden durch die an ihren Oberflächen sichtbaren Farben, die mit den vier Elementen in Verbindung stehen und sich vermittelst der Luft mit den ihnen entsprechenden Kräften im Gesichtssinn vereinigen und dadurch von diesem wahrgenommen werden. [2]) Da aber Gott als von allen solchen accidentiellen Bestimmungen frei gedacht werden muss, so ist er auch unserem Schauen unzugänglich. [3]) Wenn wir übrigens erwägen, dass selbst

---

[1]) So muss diese Stelle mit Schmiedl (a. a. O. S. 42) und Kaufmann (a. a. O. S. 68 Anmerk. 127) gegen Bloch (Frankel-Grätz, Monatsschrift 1870 S. 407) verstanden werden, da die Tibbon'sche Uebersetzung auch vom arab. Text bestätigt wird. Aehnlich äussert sich Saadia auch V, 92: והוא שהרחמים הנזכרים לבורא יתברך ויתעלה, מפני שאי אפשר שיחולו עליו ויביאו בו מפני שאין בו נקרה כאשר הקדמנו, ראוי שיהיה נושב אל הנבראים ויהיו משמות הפעל. Dass Saadia die später so viel erörterte Lehre von den relativen Attributen oder den Attributen des Wirkens hier mit wenigen Worten abthut, mag in der That, wie Kaufmann vermuthet (a. a. O.), daran liegen, dass er diesen Punkt schon im Kommentar zu Exodus in erschöpfender Weise behandelt hatte.

[2]) Vgl. über diese aristotelische Erklärung des Sehens oben Seite 64 Anmerk. 3.

[3]) Diese ganze Ausführung ist von Kaufmann (a. a. O. S. 69) missverstanden worden; Saadia will nicht beweisen, dass Gott nicht schauen, sondern dass er nicht geschaut werden könne. Die unmittelbar darauf folgende Erklärung von Exod. 18, 23 steht demnach im engsten Zusammenhang mit der hier erörterten Frage, denn die Hauptschwierigkeit jener Stelle liegt für Saadia darin, dass in ihr von einem Schauen Gottes die Rede ist, was er durch seine Interpretation zu beseitigen sucht. Ueber das Schauen Gottes, d. h. über die Frage, inwiefern der Mensch im Jenseits zur Anschauung Gottes gelangen werde, gab es eine lebhafte Diskussion bei den Mutaziliten (Schahrest. I, 43. 64. 78. 81. 93. 94. 108; vgl. auch Simon Duran's: Kritik des Islam, aus dem Hebräischen übersetzt und erläutert von Steinschneider in Berliner's Magazin VII, 28). — Die Anwendung, die Saadia hier von der Kategorie des Leidens macht, könnte insofern ungenau erscheinen, als nach Aristoteles das Wahrzunehmende dasjenige ist, von welchem der Anstoss zu der im Wahrnehmenden hervorgerufenen Veränderung ausgeht, das Wahrzunehmende mithin als das Wirkende, das Wahrnehmende hingegen als das Leidende anzusehen ist (vgl. Zeller a. a. O. II, 2. S. 416). Da jedoch andererseits die Wahrnehmung wieder ein Aufnehmen des Wahrgenommenen von Seiten des Wahrnehmenden ist, so kann Saadia das Wahrzunehmende, hier also Gott, als das Leidende bezeichnen.

unser Denken sich von ihm kein Bild und keine Vorstellung machen kann, wie sollte da das Schauen bis zu ihm gelangen können? Viele haben sich in diesem Punkte irre machen lassen durch die bekannte Stelle Exod. 33, 18—23, wo Mose die Herrlichkeit Gottes zu schauen wünscht und ihm Gott darauf erwidert: „Du kannst mein Antlitz nicht schauen, denn nicht kann mich schauen der Mensch und leben“ und ferner: „Du wirst meine Rückseite schauen, aber mein Antlitz kann nicht geschaut werden.“ Aber auch an dieser Stelle ist nicht etwa von der Erscheinung Gottes selbst, sondern von der erwähnten Lichtschöpfung die Rede, die Gott den Propheten erscheinen lässt, um sie von der Göttlichkeit der ihnen zu Theil gewordenen Offenbarung zu überzeugen. [1]) Diese Erscheinung, die von manchen Propheten ausdrücklich als die Erscheinung der „Herrlichkeit Gottes“, von manchen aber elliptisch als die Erscheinung Gottes bezeichnet wird, ist so mächtig und blendend, dass der Mensch nicht im Stande ist, sie zu ertragen, oder, falls er sie dennoch schaut, in Folge der durch sie hervorgerufenen Erschütterung eine Auflösung und Vernichtung seines ganzen Organismus bewirkt. Deshalb betete Mose, es möge ihm Gott die Kraft verleihen, dieses Licht anschauen zu können, worauf ihm aber von Gott die Antwort zu Theil wird, dass er ihm den überwältigenden Anblick der ersten Erscheinung dieses Lichtes nicht gewähren könne, weil ihm derselbe den Tod bringen würde; wenn aber die erste Erscheinung würde vorübergegangen sein, dann werde er von dem Antlitz Mose's die Decke hinwegziehen und ihn den späteren Theil der Erscheinung schauen lassen. Dass aber Jemand sollte im Stande sein, Gott selbst zu schauen, ist als undenkbar und als eine den Stempel der Unwahrheit an sich tragende Behauptung zu erklären.

---

[1]) Vgl. oben S. 119. Die ganze Theorie von der den Propheten als Lichtschöpfung erscheinenden „Schechina“ verdankt ihre Entstehung vielleicht dem Streben, den auf das Schauen, Reden Gottes etc. handelnden Schriftstellen eine dem philosophischen Bewusstsein entsprechende Deutung zu geben. Das scheint auch aus folgendem Berichte Schahrestani's über die Mutaziliten ibn Mânûs und ibn ʿHâjit hervorzugehen (I, 64): „Die dritte neue Ketzerei besteht darin, das Beide Alles, was in der Ueberlieferung von dem Schauen Gottes vorkommt, z. B. der Ausspruch des Propheten: Gewiss, ihr werdet euren Herrn schauen, wie ihr den Mond in der Nacht des Vollmondes sehet, ein Schauen ohne Täuschung — von dem Schauen der ersten Vernunft erklärten, welche das erste Geschöpf und die schaffende Vernunft sei“ u. s. w. Diese mit der griechischen Logoslehre verwandte Anschauung hat wohl auch Benjamin Nahawendi im Auge, wenn er an der oben (S. 119 Anmerk. 2) angeführten Stelle von den חכמי הדעת וחכמי היון במלכותינו redet (vgl. auch Frankl a. a. O. S. 24 Anmerk. 3; Grätz, Geschichte der Juden V, S. 518 1. Aufl.).

Am Schluss des zweiten Abschnitts stellt Saadia wieder eine Anzahl von Fragen zur Erörterung, die dazu bestimmt sind, das Hauptthema dieses Abschnitts und namentlich die unmittelbar vorangegangene Untersuchung über das Verhältniss Gottes zu den einzelnen Kategorieen in manchen Punkten näher zu erläutern. Die erste dieser Fragen lautet: wenn Gott mit unseren Sinnen nicht wahrzunehmen ist, welche Gewähr haben wir dann für seine Existenz? Es könnte sonderbar erscheinen, dass Saadia hier diese Frage noch einmal aufwirft, nachdem er im Vorangegangenen die Beweise für das Dasein Gottes in eingehendster Weise behandelt und auch an mehreren Stellen eine Erklärung dafür gegeben hat, weshalb das Dasein Gottes nur durch die begriffliche Erkenntniss und nicht durch die sinnliche Wahrnehmung erfasst werden könne. Die Wiederaufnahme dieser Frage scheint mir jedoch durch das unmittelbar vorher über die Kategorieen Gesagte veranlasst zu sein. An den eben geführten Nachweis, dass die Kategorieen und besonders die Kategorie des Leidens auf Gott keine Anwendung fänden, kann allenfalls, um das Resultat der Untersuchung zusammenzufassen, noch einmal die Frage geknüpft werden: wenn wir die Gewissheit vom Dasein Gottes nicht vermittelst der sinnlichen Wahrnehmung erlangen, wodurch anders erlangen wir dieselbe? Demgemäss begnügt Saadia sich an dieser Stelle auch mit der einfachen Antwort, dass wir die Gewissheit vom Dasein Gottes ebenso durch die begriffliche Erkenntniss unserer Vernunft erlangen, wie wir uns von der Trefflichkeit der Wahrheit und der Schimpflichkeit der Lüge, oder von der Unmöglichkeit, zwei Gegensätze, wie Sein und Nichtsein, miteinander zu vereinigen, einzig und allein durch unsere Vernunfterkenntniss überzeugen können.[1]) Die zweite Frage lautet: wie sollen wir uns eine Vorstellung davon machen, dass sich Gott an allen Orten befinde und dass kein Ort leer von ihm sei? Hier berührt Saadia ein aus der Untersuchung über die Kategorie des Raumes sich ergebendes Problem. Wenn man die Kategorie des Raumes von Gott ausschliesst, wie will man damit den Glauben an die Allgegenwart Gottes in Einklang bringen? Saadia beantwortet diese Frage, indem er die Nothwendigkeit des Glaubens an die Allgegenwart Gottes beweist, ohne jedoch zwischen diesem Glauben und der Leugnung der Anwendbarkeit der Raumkategorie auf Gott einen Ausgleich zu versuchen.[2]) Da Gott von Ewigkeit her, also auch vor der

---

[1]) Nach dem arab. Text ist hier bei Tibbon zu lesen: ואומר כאשר התקיים בה הטבת (הטוב) האמת וגנות הכזב, vgl. Wolff a. a. O. S. 707.

[2]) Im Jezirahkommentar zu IV § 1 erklärt Saadia die Allgegenwart Gottes so, dass der göttliche Wille sich gleichsam vermittelst einer

Schöpfung des Raumes existirt hat, so würde er, wenn die Schöpfung des Raumes und der Körperwelt ihm irgendwelche Beschränkung auferlegte, deren Schöpfung unterlassen haben; wir müssen uns daher Gott nach der Schöpfung ebenso unverändert, ungetheilt und ungetrennt wie vor der Schöpfung denken. [1]) Dass aber die Allgegenwart Gottes durch den Raum und die Körperwelt keine Unterbrechung erleide, das sei nicht wunderbarer, als dass der Schall die Wände durchdringe oder dass das Licht durch das Glas hindurchscheine oder dass das Sonnenlicht durch die im Weltenraum vorhandenen Flecken nicht getrübt werde. [2]) Diese Erscheinungen der Sinnenwelt, die uns nur wegen ihrer alltäglichen Wiederkehr minder wunderbar vorkommen, sind demnach als Bestätigung des Glaubens an die Allgegenwart Gottes zu betrachten. Die dritte Frage lautet: wie ist es denkbar, dass Gott alles Vergangene sowie alles Zukünftige und zwar beides in derselben Weise wissen solle? Diese Frage bezieht sich auf die Kategorie der Zeit. Saadia will hier eine Erklärung dafür geben, wie es möglich sei, dass für das Wissen Gottes jede Zeitbeschränkung

---

feineren und einfacheren Luftart über den ganzen Weltenraum verbreite. Wie das Leben den Körper, das Wissen das Leben, so durchdringe der göttliche Wille jene feinere Luft und werde nach Analogie mit dem das Leben durchdringenden Wissen das Wissen der Welt genannt: וכפי זאת הראיה נצור ונאמין כי האויר שהוא דק ופשוט מתפשט בר רצון היוצר, שהיא גבורתו ותנדנדו ותנענעהו כרצונו החיות לגוף, והיוצר ית' שמו מצוי בכל אלה ומנהיגם כמציאות המדע בחיות ומנהיגתה. לפיכך נמשילהו בקרוב שבמשלים כי ושום כלל נאמרנו ביוצר ית' שמו שהוא מצוי; das.: נאמר: הוא מדע חעולם בכל במיצוע האויר הנראה. Diese feinere Luft, die gewissermassen das Substrat für die Erscheinung des göttlichen Willens bildet, ist mit dem כבוד ה' der Schrift und der שכינה der alten Weisen identisch (vgl. das Citat auf S. 119 Anmerk. 2). Wie für alle Manifestationen Gottes in der Sinnenwelt, so substituirt mithin Saadia auch für die Allgegenwart Gottes selbst die „Lichtschöpfung" oder „Herrlichkeit" Gottes. Dadurch wird aber auch die sonst so krasse Erklärung der Allgegenwart Gottes wesentlich gemildert.

[1]) II, 55: ואלו היו המקומות מפרידים בין חלקיו לא היה ברא אותם; das.: וכיון שהדבר כן המצאו אחרי שבראו הגשמים כולם כהמצאו קודם לכן בלא שינוי ולא פרידה ולא הסתר ולא הפסק; Jezirahkommentar zu IV § 1: וכמו שהמדע אינו מתחלק בחלוק הגופות, כך אין היוצר מתחלק בחלוק העולם.

[2]) Saadia hat hier offenbar die im Jezirahkommentar gegebene Erklärung über denselben Gegenstand im Sinn, durch die unsere Stelle erst ihr richtiges Verständniss erhält, a. a. O.: וכמו שהמדע לא יזקקהו לכלוך הגוף ושנופי וכל מה שבו נון הסבות כך היוצר ב"ה לא יזקקהו הלכלוכים והטנופים שבעולם, ולא יזבוהו למשל ולדמות הענין באור השמש אע"פ שלא יזקקהו הלכלוכים והטנופים אלא מפני שאינו (כלו' האור השמש) נוצור בכל האויר ולא בכל דבר סגור וכך המשלים המומושלים; das.: וכפני אע"פ שבתוכם האויר אין במו אור השמש מחזיקים לבות המאמינים בצורם ובהאמינם כי הבורא מצוי בכל מקום ויאמתו אימות מדעו כדכתיב: ואם יסתור איש במסתרים וגו'. Der hier citirte Schriftvers wird auch Em. II, 55 angeführt; vgl. zur Stelle die ältere Paraphrase in Ozar Nechmad III, 64.

wegfalle, dass bei Gott zwischen dem Wissen des Vergangenen und dem Wissen des Zukünftigen kein Unterschied vorhanden sei. Alle menschliche Erkenntniss, so beantwortet Saadia diese Frage, geht von der Sinneswahrnehmung als von ihrer Grundlage aus, [1]) darum kann beim Menschen das Zukünftige, das ja selbstverständlich für die Sinne noch nicht vorhanden ist, auch nicht Gegenstand der Erkenntniss sein. Gott aber verdankt sein Wissen keiner äusseren Ursache, sein Wissen ist vielmehr mit seinem Wesen identisch; darum ist das Zukünftige und Vergangene, da er beides ohne eine veranlassende äussere Ursache weiss, für ihn vollkommen gleich. [2])

In einer poetisch schwungvollen Schilderung preist Saadia am Schluss dieses Abschnitts die beseligende Wirkung, welche die wahre Gotteserkenntniss auf die menschliche Seele ausübe. „Wenn der Mensch auf dem Wege der Spekulation und der Beweise [3]) zur Erkenntniss jenes erhabenen Wesens gelangt ist, dann wird seine Seele unerschütterlich an dasselbe glauben, sein Geist wird so durchdrungen von ihm sein, dass es in seinen Kammern dauernd bleiben wird und dass der Mensch nur in seinen Tempel einzutreten braucht, um es da zu finden (Jes. 26, 9). Dann kann er es lieben mit vollkommener Liebe, an der kein Zweifel ist (Deut. 6, 6), am Tage wird er als treuer Diener auf seinem Wege, des Nachts auf dem Lager seiner gedenken (Ps. 63, 7). So sie sein gedenkt, wird seine Seele vor Sehnsucht und Verlangen nach ihm erbeben und gleichsam in Worte ausbrechen (Ps. 77, 4); dieses Gedenken wird ihn nähren mehr als das Feisteste, seine Seele laben mehr als das Labendste (Ps. 63, 6), so dass sie all ihr Sinnen zu ihm lenkt, auf ihn vertraut und in ihm sicher ist für immerdar (Ps, 62, 9), dass sie ihm dankt, wenn er ihr Gutes thut, und willig trägt, wenn er ihr Schmerzen bringt (Ps. 22, 30), auch dann noch auf ihn harrt und ihn nicht beschuldigt, wenn er sie vom Leibe trennt (Hiob 13, 15), an heiliger Scheu und Ehrfurcht zunimmt, jemehr sie in sein Wesen sich vertieft (das. 23, 15), dass sie häufet seiner Eigenschaften Preis, jemehr sie über diese sinnt, und ihre Freude daran mehret (Ps. 106, 3), bis dass sie seines Wesens Freunde liebt und schätzet, die ihn

---

[1]) Vgl. oben S. 86.

[2]) II, 56. Die Lösung kommt im Grunde darauf hinaus, dass Gott als ein an die Schranken der Sinnenwelt nicht gebundenes Wesen auch in seinem Wissen durch die Kategorie der Zeit keine Beschränkung erleide.

[3]) Nach dem arab. Text ist bei Tibbon statt ההגדה zu lesen העיון; Tibbon hat wahrscheinlich für das arab. נטֹר irrthümlich כֹּבר gelesen. ראות ist Druckfehler für רַאְוַת, was auch ed. Const. noch hat.

schätzen (Ps. 139, 17), seine Hasser hasst und Feind ist seiner Feinde (Ps. 139, 21), selbst den Streit aufnimmt für ihn und jeden, der wider ihn und seine Eigenschaften Einwendungen erhebt, zu widerlegen sucht, mit Einsicht und mit Billigkeit, nicht mit Gewaltsamkeit, ihn lobt und preist schlicht und verständig, nicht überschwänglich und mit Widersinn. [1]) Die wahren Eigenschaften seines Wesens wird sie preisen, dass er ewig, unvergänglich (Deut. 33, 27), einer sei nach seinem Wesen und in Wahrheit (Neh. 9, 6), lebend und beständig (Deut. 32, 40), allmächtig (Neh. 9, 32), allwissend, mit vollkommenstem Wissen ausgestattet (Hiob 37, 16), der uranfängliche Schöpfer aller Dinge (Jerem. 10, 16), der Nichts vergeblich oder zwecklos schaffe (Jes. 45, 18), nicht Unrecht übe und Gewalt (Deut. 32, 4), seinen Dienern

---

[1]) Vgl. Kaufmann a. a. O. S. 73. Saadia fügt hier noch hinzu: „sie wird ihn nicht damit zu rühmen glauben, dass er fünf zu mehr als zehn machen könne, ohne Etwas hinzuzuthun, dass er die Welt durch die Höhlung eines Ringes hindurchziehen könne, ohne jene zu verengen oder diese zu erweitern, oder dass er das verstrichene Gestern wieder zurückbringen könne, denn alles dies ist nichtig.“ Des hier berührten Problems, ob Gottes Allmacht sich auch über das begrifflich Unmögliche erstrecke, thut Saadia auch noch an anderen Stellen Erwähnung (Einleit. S. 10, I, 25 [IV. Theorie]; VII, 107). Auch von den lauteren Brüdern wird diese Frage erörtert (Dieterici, Weltseele S. 150): „Viele Gelehrte kennen die Art und Weise des Unvermögens, welches von der Materie herrührt, nicht; sie ziehen solche nicht in Erwägung und beziehen jedes Unvermögen auf den Schaffer; sie wähnen oft, Gott sei vieler Dinge unvermögend, so sagen sie, Gott sei nicht im Stande, den Teufel aus seinem Reich zu vertreiben, doch wissen sie nicht, dass das Unvermögen nur von einem Mangel des Reichs, nicht von einem Mangel der Macht Gottes herrühre. Auch sagt man, Gott könne das Kameel nicht durch das Nadelöhr gehen lassen, doch rührt das Unvermögen von der Enge des Oehrs her. Auch sagt man, Gott könne nicht, irgend Jemand zu gleicher Zeit stehen und sitzen lassen, doch rührt das Unvermögen von dem Menschen her, da keiner von uns zugleich Stehen und Sitzen annehmen kann“ (vgl. meine Schrift: Die Religionsphilosophie des A. b. D. S. 141 Anmerk. 2). Auch Maimonides lehrt, wie es scheint, im Einverständniss mit den Mutakallimun, es sei keine Beschränkung der göttlichen Allmacht, dass ihr das Unmögliche nicht möglich sei (More I, 75. Munk, Guide I, 442; das. Guide I. 448; More III, 15. Guide III, 104). Dass Gott keine Macht über das Unmögliche habe, sagt Saadia an unserer Stelle weiter, sei keine Unvollkommenheit, Gottes Macht erstrecke sich über alle Dinge, das Unmögliche aber sei kein Ding, denn es sei etwas Widersinniges, ein Unding; die obigen Fragen wären daher gleichbedeutend mit der, ob Gottes Macht sich über ein Unding erstrecke, Dieterici, Weltseele S. 150: „Dann suchen sie bei dem, der diese Stelle wirklich allgemein gelten lässt, Zweifel zu erregen und fragen: meinst du denn, Gott könne seines Gleichen schaffen? Sie wissen aber nicht, dass dies Unvermögen daher rührt, dass seines Gleichen überhaupt nicht vorhanden sein kann, es also nicht an seiner Allmacht liegt, denn das Unvermögen (besser: das Unmögliche) ist ein Nichtsein, aber nicht ein Sein.“

Gutes nur erweise (Ps. 145, 9), dass er unwandelbar und unveränderlich sei (Mal. 3, 6), dass sein Reich nicht wechsele und vergehe (Ps. 145, 13), sein Gebot beständig und unanfechtbar sei (Ps. 103, 19), dass es Pflicht sei, nach seinen guten und erhabenen Eigenschaften ihn zu loben (Ps. 138, 5), dass er aber über alles Lob und alle Beschreibung hocherhaben sei (Neh. 9, 5). So ist auch der Ruhm und Preis, der an manchen Stellen der Schrift sich findet, nicht auf ihn selbst, sondern auf die Attribute seines Wesens zu beziehen, wie es auch zuweilen in der Schrift und häufig bei den alten Weisen vorkommt, dass einer Eigenschaft seiner Eigenschaften eine Eigenschaft beigelegt wird. [1])

Und nun, lieber Leser, so schliesst dieser Abschnitt, merke das Dargelegte wohl, denke darüber nach in deiner Seele, erwäge es in deinen Gedanken, fälle nicht voreilig ein Urtheil nach den Worten, sondern urtheile nach den vorausgeschickten Grundsätzen und nimm die Worte als Uebertragungen und bildliche Ausdrücke, wie ich es erklärt habe.

---

[1]) II, 57. Nach dem arab. Text ist hier bei Tibbon zu lesen: באלו הדיא לספר ספור ספורו, vgl. Wolff a. a. O. S. 707.

Dritter Abschnitt.

Ueber Gebote und Verbote.

Die Ge- und Verbote sind als Mittel zur Erlangung der ewigen Glückseligkeit bestimmt. Vernunft- und Offenbarungsgebote: ihr Verhältniss zueinander, Erklärung der Vernunftgebote und der Offenbarungsgebote (Ceremonialgesetz). Die Prophetie, Zeichen und Wunder zur Beglaubigung der prophetischen Sendung. Die geschichtliche Ueberlieferung. Ueber die Möglichkeit der Abrogation eines geoffenbarten Gesetzes. Die Barahîma.

Der mutazilitische Kalam, dem sich Saadia, wie wir schon früher bemerkt haben,[1]) in der äusseren Anordnung seines Buches eng anzuschliessen scheint, bestand aus zwei Haupttheilen, aus dem „Einheitsbekenntniss" und aus der „Gerechtigkeitsgruppe". Während sich das Einheitsbekenntniss auf die rein metaphysischen Probleme, auf die Beweise für das Dasein Gottes und auf die Feststellung des Gottesbegriffs, wie derselbe an und für sich zu denken sei, beschränkte, war die Gerechtigkeitsgruppe der Untersuchung über das Handeln und Wirken Gottes, d. h. über das Verhältniss Gottes zu den Geschöpfen und in's Besondere zum Menschen gewidmet.[2]) Nachdem Saadia in den beiden ersten Abschnitten die in das Gebiet des Einheitsbekenntnisses gehörenden Fragen behandelt hat, schreitet er daher zur Erörterung derjenigen Probleme, die dem Gebiet der Gerechtigkeitsgruppe angehören, indem er zunächst im dritten Abschnitt den Offenbarungsglauben des Judenthums zu begründen unternimmt.[3])

Da Gott, wie wir in den vorangegangenen Abschnitten gesehen haben, von Ewigkeit her und ohne einen Genossen existirt

---

[1]) Vgl. Einleit. S. 32.

[2]) Vgl. Frankl a. a. O. S. 13—16. S. 51—52.

[3]) Der dritte Abschnitt ist überschrieben: „Ueber Gebot und Verbot". Dass die Begründung des Offenbarungsglaubens in das Gebiet der Gerechtigkeitsgruppe gehört, wird auch von Josef al-Basir bestätigt (מחברות פתי Cap. 22): כי הדבור בתורה נתן כלל פרקי הצדק, vgl. Frankl a. a. O S. 51.

hat, so konnte er auch von Niemandem zur Schöpfung der Welt gezwungen werden; mithin sind die Dinge einzig und allein durch die Gnade Gottes in's Dasein gerufen worden. [1]) Allein nicht nur ihre Existenz, d. i. den Eintritt vom Nichtsein in's Sein, verdanken die Geschöpfe der Güte und Gnade Gottes, sondern nicht mir der dasjenige Mittel, vermöge dessen sie die vollkommenste Glückseligkeit und das höchste Gut erreichen können, nämlich die ihnen von Gott verliehenen Ge- und Verbote. Dagegen möchte nun freilich unsere Vernunft das Bedenken erheben: ob denn Gott den Geschöpfen das höchste Gut und die ewige Glückseligkeit nicht auch ohne Ertheilung von Ge- und Verboten habe gewähren können; dies würde ja anscheinend in noch höherem Maasse zu deren Glücke beigetragen haben, da sie dann von den mannigfachen Bemühungen (um die Glückseligkeit) verschont geblieben wären. Dieser Einwand beruht jedoch auf einer falschen Voraussetzung, denn umgekehrt trägt es vielmehr zur Erhöhung der ewigen Glückseligkeit bei, dass wir uns dieselbe durch die mühevolle Beobachtung der göttlichen Gebote selbst erwerben müssen, da, wie unsere Vernunft uns lehrt, die durch eigene Thätigkeit erworbenen Güter zu unserem Glücke ungleich mehr beitragen, als die ohne unser Hinzuthun vermittelst der Gnade erlangten. [2]) Diese den dritten Abschnitt einleitende Bemerkung hängt wieder mit einer mutazilitischen Streitfrage, nämlich mit der über die Gnade Gottes, zusammen; Saadia entscheidet sich in derselben für die Ansicht al-Dschubbâ'î's, mit dem er überhaupt in ethischen Fragen vielfach übereinstimmt. [3])

[1]) Vgl. I, 38, oben S. 81.

[2]) Arist. Eth. N. IX, 9. 1169, b. 29: *ἡ εὐδαιμονία ἐνέργειά τίς ἐστιν, ἡ δ' ἐνέργεια δῆλον ὅτι γίνεται καὶ οὐκ ὑπάρχει ὥσπερ κτῆμά τι.* Das. I, 9. 1098, b. 31: *διαφέρει δὲ ἴσως οὐ μικρὸν ἐν κτήσει ἢ χρήσει τὸ ἄριστον ἐπολαμβάνειν καὶ ἐν ἕξει ἢ ἐνεργείᾳ· τὴν μὲν γὰρ ἕξιν ἐνδέχεται μηδὲν ἀγαθὸν ἀποτελεῖν ἐπάρχουσαν, οἷον τῷ καθεύδοντι ἢ καὶ ἄλλως πως ἐξηργηκότι, τὴν δ' ἐνέργειαν οὐχ οἷόν τε, πράξει γὰρ ἐξ ἀνάγκης καὶ εὖ πράξει.*

[3]) Al-Dschubbâ'î und sein Sohn Haschim waren nach Schahrestani (I, 86) in einigen Einzelfragen über die Gnade verschiedener Meinung. Al-Dschubbâ'î sagte „über diejenigen, welche den Schöpfer von seinem Zustand her erkennen, dass, wenn er vermittelst der Gnade gläubig sei, sein Lohn wegen seiner geringen Anstrengung geringer sei, wenn er ohne die Gnade gläubig sei, sein Lohn wegen seiner grösseren Anstrengung grösser sei, dass es nicht recht von ihm sei, ihm Pflichten anders als mit Beihülfe der Gnade aufzulegen" u. s. w. Sein Sohn Haschim ging noch weiter und behauptete: „dass es recht von Gott sei, den Glauben nach der härteren Art, ohne Beihülfe der Gnade, zur Pflicht zu machen." Auf die Gnadentheorie kommt Saadia noch zurück IV, 87 und IX, 131. Ueber eine andere Uebereinstimmung mit al-Dschubbâ'î vgl. oben S. 93 Anmerk. 2.

Ist die Erlangung der ewigen Glückseligkeit aber auch an bestimmte Pflichten, an gewisse Ge- und Verbote geknüpft, durch deren Erfüllung der Mensch sich des höchsten Gutes erst würdig zu erweisen hat, so bleibt doch noch immer die Frage offen, ob der Mensch zur Erkenntniss dieser Pflichten vermittelst der Vernunft allein gelangen könne, oder ob es einer göttlichen Offenbarung bedürfe, um ihn mit dem Umfang dieser Pflichten bekannt zu machen. Während al-Dschubbâ'î, einer der konsequentesten Vertreter des mutazilitischen Rationalismus, der menschlichen Vernunft auch in dieser Beziehung das Recht der freien Selbstbestimmung wahrt, indem er die sittliche Beurtheilung der menschlichen Handlungen, die Erkenntniss „des Lobenswerthen und Schimpflichen" im religiösen und sittlichen Verhalten des Menschen als etwas durch die menschliche Vernunft nothwendig Gegebenes erklärt, [1]) leitet al-Aschari, der eigentliche Begründer der orthodoxen Theologie innerhalb des Islam's, die Erkenntniss aller, auch der religiösen und sittlichen Pflichten des Menschen aus der Offenbarung her, indem er der menschlichen Vernunft jedes Urtheil über die „Schicklichkeit und Schimpflichkeit" einer Handlung abspricht. [2]) Zwischen diesen beiden Extremen hält nun Saadia gleichsam die Mitte ein, er weiss, indem er sich auf den Boden einer geschichtlichen Betrachtungsweise stellt, ebensowohl der Autorität der heiligen Schrift wie den Ansprüchen der menschlichen Vernunft zu genügen. Die auf die Erkenntniss und Verehrung Gottes bezüglichen Gebote sind ebenso wie die Gesetze der Moral, nach ihrem Wesen betrachtet, als Vernunftgebote anzusehen, d. h. als Pflichten, zu deren Erkenntniss die menschliche Vernunft bei fortschreitender Entwicklung auch ohne Offenbarung hätte gelangen müssen. Allein thatsächlich verdankt der Mensch die Erkenntniss dieser Pflichten einer ihm durch die Propheten vermittelten Offenbarung, deren er auch trotz der Vernunftgemässheit jener Gebote gar nicht entrathen konnte, weil er sonst in der langen Zeit, deren es bedurft hätte, bis er durch die fortschreitende Entwicklung seines Geistes zur Erkenntniss

[1]) Schahrest. I, 82.

[2]) Schahrest. I, 110: „Er (al-Aschari) sagte weiter: alle nothwendigen Pflichten sind durch Offenbarung gegeben, und der Verstand setzt Nichts als nothwendig und bestimmt nicht über die Schicklichkeit und Schimpflichkeit (einer Handlung), aber die Erkenntniss Gottes entsteht durch den Verstand und wird durch die Offenbarung zur Pflicht, denn Gott sagt: „und wir haben nicht gestraft, bevor wir einen Gesandten gesandt haben"" und in gleicher Weise der Dank für den Wohlthäter und die Belohnung für den Gehorsamen und Bestrafung für den Ungehorsamen nothwendig durch die Offenbarung und nicht durch den Verstand" u. s. w.

derselben gelangt wäre, jeder Richtschnur für sein religiöses und sittliches Verhalten würde entbehrt haben. Die bei Weitem überwiegende Mehrzahl der Menschen aber würde ohne göttliche Offenbarung vielleicht niemals zur Erkenntniss jener Gebote gelangt sein, da es ihr entweder an der geistigen Fähigkeit oder an der Energie des Denkens gebricht, durch die wir allein im Stande sind, uns diese Erkenntniss anzueignen und sie vor jeder Anfechtung und Trübung zu bewahren. [1]) Nachdem uns aber Gott durch seine Propheten diese Gebote mitgetheilt und uns zu deren Erfüllung verpflichtet hat, sind wir allerdings im Stande, uns von der Nothwendigkeit und Unerlässlichkeit derselben auch vermittelst unserer Vernunfterkenntniss zu überzeugen. [2])

Die Gebote, deren Verbindlichkeit die menschliche Vernunft uns lehrt, können in drei Klassen eingetheilt werden. Erstens macht die Vernunft es dem Menschen zur Pflicht, sich für empfangene Wohlthaten erkenntlich zu erweisen entweder durch Gegenleistungen, wenn der Wohlthäter deren bedarf, oder, wo dies nicht der Fall ist, dadurch, dass er seinem Wohlthäter gegenüber dem Gefühl der Dankbarkeit Ausdruck verleiht. Wenden wir nun diesen Grundsatz auf das Verhältniss des Menschen zu Gott an, so ergiebt sich daraus die Verbindlichkeit aller derjenigen Gebote, die dem Menschen die Erkenntniss und Anbetung Gottes, die Demüthigung vor Gott und die Dankbarkeit gegen Gott zur Pflicht machen. [3]) Zweitens. Die Vernunft lehrt uns, dass ein Weiser seinen Untergebenen nicht gestatten werde, ihn zu beschimpfen oder zu verfluchen; demgemäss muss auch Gott, obschon ihm selber keinerlei Schaden daraus erwachsen würde, ein solches Verhalten seinen Dienern untersagen. Darauf gründen sich die Verbote: Gott einen Genossen

---

[1]) Vgl. Einleit. S. 12, oben S. 25.

[2]) III, 58.

[3]) Schahrest. I. 82. Al-Dschubbâ'î und sein Sohn Haschim stimmen darin überein, „dass die Erkenntniss Gottes, der Dank für die Gnadenerweisungen und die Erkenntniss des Lobenswerthen und Schimpflichen etwas durch die Vernunft nothwendig Gegebenes sei, und sie nahmen ein durch die Vernunft gegebenes Gesetz an und beschränkten das prophetische Gesetz auf die Maassbestimmungen der Satzungen und die Zeitbestimmungen der Gehorsamsakte, zu welchen die Vernunft nicht komme und das Denken nicht gelange." Das.: „Aber es sei nicht zu sagen, dass Gott über Etwas, was das am Meisten Frommende von dem sei, was er an seinen Untergebenen thut, Macht habe, und alle Verpflichtungen seien Gnadenerweisungen und die Sendung der Propheten und das Anordnen der Gesetze und das Aufstellen der Satzungen und die Offenbarung des richtigsten Weges, alles das seien Gnadenerweisungen". vgl. Kremer a. a. O. S. 148.

beizulegen, in seinem Namen falsch zu schwören und ihm unangemessene Eigenschaften zuzuschreiben. Drittens erkennt es die Vernunft als nothwendig an, die Geschöpfe davon zurückzuhalten, dass sie einander nicht auf irgendwelche Weise Unrecht thun oder schädigen; mithin konnte dies auch von der göttlichen Weisheit nicht gestattet werden. Darauf gründen sich die Gebote: Recht zu thun, Wahrheit und Gerechtigkeit zu üben, die Verbote des Mordes, des Ehebruchs und des Diebstahls, die dem Gläubigen auferlegte Verpflichtung, seinen Bruder wie sich selbst zu lieben u. dgl. m. Alle diese Ge- und Verbote sind zwar durch die Schrift verordnet worden,[1]) aber auch die uns von Gott eingepflanzte Vernunfterkenntniss lässt uns die Uebung des Gebotenen als lobenswerth, die des Verbotenen als schimpflich erscheinen.

Zu diesen drei Klassen von Geboten kommt aber noch eine vierte hinzu, deren Gebote im Unterschied von den Vernunftgeboten Offenbarungsgebote genannt werden,[2]) das sind solche Gebote, die an und für sich unserer Vernunft als ganz indifferent erscheinen, weder als lobenswerth noch als schimpflich, deren Verbindlichkeit mithin nicht in ihrem Wesen, sondern einzig und allein in einer Offenbarung begründet ist. Allein obschon unsere Vernunft den Grund dieser Gebote nicht einzusehen vermag, so dürfen dieselben doch keineswegs als vernunftwidrig bezeichnet werden, denn es steht mit unserer Vernunft durchaus nicht im Widerspruch, dass die göttliche Weisheit uns gewisse Pflichten auferlege, um uns für deren Erfüllung einen besonderen Lohn zu gewähren; das bringt uns Gewinn, Gott aber keinen Schaden. Die Offenbarung dieser Gebote kann aber auch noch einen anderen Zweck haben. Wenn wir uns nämlich diesen Geboten unterwerfen, weil wir in ihnen den Ausdruck des göttlichen Willens verehren, so üben wir

---

[1]) III, 59. Wie bei der ersten und dritten muss auch am Schluss der Auseinandersetzung über die zweite Klasse gelesen werden: יהכל בכתב, was schon Slucky bemerkt. Vgl. Wolff in Berliner's Magazin VII, 75.

[2]) Die Bezeichnungen für Vernunftgebote (שכליות) und Offenbarungsgebote (שמעיות) sind von Saadia in die jüdische Literatur eingeführt worden und seitdem als feststehender Terminus in Geltung geblieben. Im Jezirahkommentar erklärt Saadia diese Ausdrücke wie folgt (zu I § 1): יבכלית כל אחד מהם כלו' איוב ואגור מספיר החכמה שארמה נשגת שב לספיר החכמה הנשגת ויודיע כי הוא חכמת הצורני והאזהרה, המודעים והמושמעים, כלו' המודעים בבינה (= השכליות) והמושמעים (= השמעיות) בהרגש השמע. Ueber den mutazilitischen Ursprung dieser Ausdrücke vgl. meine Schrift: Die Religionsphilosophie des A. b. D. S. 181 Anmerk. 1; Rosin, Die Ethik des Maimonides S. 93 Anmerk. 5; Kaufmann a. a. O. S. 503.

damit eine Art von Gottesdienst.[1]) Insofern könnten diese Gebote auch der ersten Klasse der Vernunftgebote, d. i. den Pflichten der Gottesverehrung zugetheilt werden.[2]) Im Uebrigen aber wird eine tiefere Erforschung auch bei diesen Geboten irgendwelchen Nutzen und eine gewisse vernunftgemässe Begründung nachzuweisen im Stande sein, wenn auch freilich nicht in demselben Maasse wie bei den eigentlichen Vernunftgeboten.

Gewissermassen als Anleitung, wie man bei der Erklärung der Vernunftgebote zu Werke gehen müsse, giebt Saadia eine kurze und nicht gerade sehr tief eindringende Begründung der Verbote des Mordes, der Buhlerei, des Diebstahls und der Lüge. Die Ermordung vernunftbegabter Wesen, sagt er, ist verboten erstens wegen des Schmerzes, der ihnen dadurch bereitet wird, und zweitens, weil der Zweck, den Gott bei der Schöpfung dieser Wesen im Auge hatte, dadurch würde vereitelt werden. Die Buhlerei musste von der göttlichen Weisheit verboten werden, weil sonst der Mensch dem Thiere gliche und keiner seinen Vater kennen würde, so dass weder der Sohn dem Vater für die ihm gewährte Erziehung die gebührende Ehrfurcht erweisen, noch der Vater auf den Sohn, dem er das Leben geschenkt, seine Habe übertragen könnte. Auch würden dem Menschen seine nächsten Verwandten, denen er sich nach Kräften liebreich erweisen möchte, unbekannt bleiben. Der Diebstahl war von der göttlichen Weisheit zu verbieten, weil die Menschen, wenn derselbe erlaubt wäre, sich darauf verlassen würden, dass sie einer den anderen bestehlen werden, und so weder Ackerbau treiben noch irgendeinem anderen Erwerbe nachgehen würden. Würden aber Alle sich auf den Diebstahl verlassen, so würde zuletzt selbst dieser nicht mehr möglich sein, da dann überhaupt alles Eigenthum aufhören und Niemand Etwas zum Stehlen vorfinden würde. Endlich hat die göttliche Weisheit uns als eine der höchsten Pflichten auferlegt, die Wahrheit zu reden und die Lüge zu meiden. Wir verstehen nämlich unter Wahrheit: die Aussage von einer Sache, wie sie wirklich ist und sich verhält, unter Lüge

---

[1]) Dies ist wohl der Sinn der etwas dunklen Stelle (III, 89). Derselbe Gedanke findet sich auch bei A. b. D., vgl. meine Schrift S. 238.

[2]) III, 59. Die Worte: והוספו בענין השני בחלק בראשון sind schwierig, denn die עבודה, als welche die Beobachtung der Offenbarungsgesetze nach unserer Auffassung der unmittelbar vorangehenden Worte (oben Anm. 1) anzusehen ist, wird ja von Saadia als erste Klasse der Vernunftgebote hingestellt. Wir würden vorschlagen השני in הראשון zu emendiren, wenn unsere Lesart nicht durch den arab. Text bestätigt würde. Mein Freund Simonsen theilte mir folgende Interpretation dieser Stelle mit: insofern würden diese Gebote in zweiter Reihe, d. h. indirekt auch zu der ersten Abtheilung, d. h. zu den Vernunftgeboten gehören.

hingegen: die Aussage von einer Sache, nicht wie sie wirklich ist und sich verhält. Wenn wir nun ein Ding mit unseren Sinnen erfassen und uns darnach eine Vorstellung von seiner Beschaffenheit bilden, dann aber will die Seele uns vom Gegentheil überzeugen, dass nämlich das Ding von anderer Beschaffenheit sei, so treten die beiden Vorstellungen einander als Gegensätze gegenüber und wir müssen uns eines jeden Urtheils über das Ding, als wäre es uns ganz fremd, enthalten. [1]) Es giebt freilich Menschen, so fährt Saadia fort, welche diese vier Grundübel (d. h. die vier erwähnten Laster) nicht als solche anerkennen, denen vielmehr als Uebel nur dasjenige gilt, was ihnen Schmerz und Kummer bereitet, und als gut dasjenige, was ihnen Annehmlichkeit und Ruhe gewährt. [2]) Indem er sich die eingehendere Widerlegung dieser Anschauung für den nächsten Abschnitt vorbehält, [3]) begnügt Saadia sich an unserer Stelle mit dem Nachweis, dass dieser Satz, weil mit einem inneren Widerspruch behaftet, falsch sein müsse. Auch die Ermordung des Feindes bereite dem Mörder eine Annehmlichkeit, dem Ermordeten hingegen sei dadurch Schmerz zugefügt worden; der Raub des Vermögens oder des Weibes eines Anderen bereite dem Räuber eine Annehmlichkeit, dem Beraubten hingegen Schmerz. Nach der Ansicht jener Leute müssten demnach diese Handlungen zugleich als weise und als thöricht angesehen werden; als weise, insofern sie dem Mörder, Dieb oder Ehebrecher eine Annehmlichkeit, als thöricht, insofern sie dem dadurch Geschädigten einen Schmerz bereitet haben. Eine Ansicht aber, die zu solchen inneren Widersprüchen führt, ist damit als falsch erwiesen. [4])

---

[1]) III, 60. Ueber das Verhältniss Tibbon's zum arab. Text an dieser Stelle vgl. Wolff a. a. O. VII, 75. Das gleich darauf folgende המזורים ist wohl gleichfalls von זר, das Wolff anstatt נכרי setzen will, abzuleiten.

[2]) Auch Einleit. S. 10 erwähnt und bekämpft Saadia diese Anschauung.

[3]) Vgl. IV, 76. Dort zeigt Saadia, wie manche Uebel geeignet sind, die ewige Glückseligkeit zu fördern, während diese umgekehrt durch das irdische Wohlergehen zuweilen beeinträchtigt werde.

[4]) Man könnte den hier bekämpften Grundsatz mit dem Lustprincip der Hedoniker, das Saadia aus Aristoteles (Eth. N. I Cap. 8 Anf.) bekannt sein konnte, oder mit der entsprechenden Lehre Epikur's (vgl. Wolff a. a. O. S. 75) identificiren; allein Saadia scheint hier eine zu seiner Zeit verbreitete Lehre im Auge zu haben (ואחר כן אומר ראיתי אנשים). Wahrscheinlich richtet sich diese Polemik gegen denselben Gegner, den auch al-Dschubbâʿî bekämpft, wenn er sagt (Schahrest. I, 62): „Und das, was am Meisten fromme, sei nicht das am Meisten Angenehme, sondern das, was am Nützlichsten in dem Erfolge und am Zweckmässigsten in dieser vergänglichen Welt sei, wenn dasselbe auch schmerzhaft sei und gegen den Willen (des Menschen) geschehe.“ Ebenso sagt Josef al-Basir (Frankl a. a. O. S. 35, das. S. 56):

Das Offenbarungsgesetz umfasst das ganze Gebiet der sogenannten Ceremonialgesetze, also die Vorschriften über die Feier des Sabbaths und der Festtage, über den Priester- und Opferdienst, die Speise- und Ehegesetze sowie Alles, was damit im Zusammenhang steht. Obschon die Verbindlichkeit dieser Gesetze sich in erster Reihe auf die Autorität der heiligen Schrift gründet, so kann doch, wie bereits erwähnt, theilweise auch für sie eine vernunftgemässe Erklärung gegeben werden, nur darf diese nicht den Anspruch erheben, die Absichten der göttlichen Weisheit mit Sicherheit ergründet zu haben. So z. B. hat die Heiligung gewisser Festzeiten den Zweck, dem Menschen vermittelst der an diesen Tagen vorgeschriebenen Arbeitsenthaltung nach langer Anstrengung wieder einmal eine Zeit der Ruhe zu gönnen, die derselbe zur Ausbildung seines Geistes und zu religiöser Erbauung verwenden kann, in der er Gelegenheit hat, mit anderen Menschen freundschaftlichen Verkehr zu pflegen und sich mit ihnen zu Zusammenkünften zu vereinigen, in welchen sie sich miteinander über die Gotteslehre unterreden und die Angelegenheiten der Gesammtheit zu öffentlicher Kenntniss bringen können.[1]) Die Heiligung eines bestimmten Menschen (Priester oder Prophet) hat den Zweck, dass er für die Anderen beten, dass er sie anleiten und belehren solle, die Tugend zu lieben und nach sittlicher Vollkommenheit zu streben. Das Verbot, einige Thiere zu geniessen (während andere zum Genuss gestattet sind), hat den Zweck, eine Vergleichung derselben (nämlich der Thiere überhaupt) mit Gott zu verhüten, denn ebenso wie es undenkbar ist, dass der Mensch Etwas sollte geniessen dürfen, was Gott gleicht, ebenso undenkbar ist es auch, dass der Mensch durch den Genuss eines solchen (gottähnlichen) Dinges sollte verunreinigt werden.[2]) Auch soll dadurch die Anbetung irgendeines Thieres verhütet werden, denn ebenso

„Dadurch fällt die Ansicht derer, die behaupten, das Gute sowohl wie das Böse werde von uns Menschen nur wegen des zu erzielenden Vortheils oder um der Abwehr der Schmerzen willen geübt."

[1]) III, 60. Das ist wohl der Sinn der Worte: ייכיוז בהם, was auch der arab. Text zu bestätigen scheint. Fürst und Slucky fassen es als „Predigen" auf.

[2]) III, 61. Der Schwerpunkt des Beweises liegt darin, dass einige Thiere erlaubt und andere verboten sind (vgl. III, 59: יהתירה ציתה בקצתי ואסרה קצתי והניח השאר נתיתי), denn wären alle verboten, so könnte man gerade darin eine gewisse ehrfurchtsvolle Scheu vor den Thieren erblicken. In der Tibbon'schen Uebersetzung ist die Stelle dadurch verdunkelt, dass das arab. ישלק in unzutreffender Weise durch שיחריב wiedergegeben wird (vgl. Wolff a. a. O. S. 75). Auch Wolff hat den Sinn der Stelle, die im Wesentlichen schon von Bloch (Monatsschrift 1870 S. 406) richtig erklärt worden ist, missverstanden.

wenig, wie der Mensch Etwas anbeten kann, was er isst, wird er Etwas anbeten können, was er für unrein hält. Den Grund gewisser Eheverbote betreffend, so ist der für das Verbot des Ehebruchs bereits angegeben worden. Das Verbot der Verehelichung mit der Mutter, Schwester und Tochter [1]) hat seinen Grund aber darin, dass bei dem engen Verkehr, in welchem wir mit diesen Verwandten leben, die Möglichkeit einer ehelichen Verbindung leicht zur Unzucht führen würde. Ferner würden zwar die durch Schönheit Ausgezeichneten von ihren Verwandten begehrt werden, die minder Schönen aber würden, weil von ihren Verwandten verschmäht, auch von Anderen nicht begehrt werden. [2]) Der Zweck der Reinheitsgesetze besteht darin, den Menschen zur Demüthigung seines Leibes anzuleiten. Auch soll das Gebet für den Menschen dadurch an Werth gewinnen, dass er gezwungen ist, sich eine Zeit lang (während seiner Unreinheit) desselben zu enthalten, es soll der Mensch lernen, das Heiligthum und den Tempel höher zu verehren, nachdem er dieselben eine Zeit lang nicht betreten durfte, wie er überhaupt dadurch auf's Neue zur Gottesverehrung angeleitet werden soll. Wie für diese, so wird man bei tieferem Nachdenken auch für die meisten anderen Offenbarungsgesetze irgendeinen zweckmässigen Grund auffinden können, wenn auch die Absichten der göttlichen Weisheit zu erhaben sind, als dass der Mensch sie in jeder Beziehung zu erfassen im Stande wäre.

Die Annahme einer göttlichen Offenbarung an die Menschen hat zur nothwendigen Folge den Glauben an die Prophetie, d. i. an die Auserwähltheit gewisser Personen, deren Gott sich als Sendboten zur Mittheilung seines Willens an die Menschen bedient. Trotz des bereits geführten Nachweises für die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung hält es aber Saadia dennoch für geboten, gewissen damals verbreiteten Theorieen gegenüber hier noch einmal die Frage aufzuwerfen, ob denn die Annahme göttlicher Sendboten an die Menschen in der That so unvermeidlich sei. Es scheint jedoch, als ob die Gegner, die er hier bekämpft, nicht wie sonst im Kreise der mutazilitischen Schulen, sondern unter den Bekennern einer in diesem Punkte noch viel extremeren Anschauung zu suchen seien. Wenn Saadia diese Darstellung mit den Worten einleitet: „ich habe gehört, dass es Menschen gebe, welche behaupten, die Menschen bedürften keiner Propheten, weil ihr Verstand allein ausreiche, um

---

[1]) Die Tibbon'sche Uebersetzung ist hier ungenau, vgl. Wolff a. a. O. S. 76.

[2]) Ueber verbotene Ehegrade hatte Saadia eine besondere Schrift verfasst, vgl. Pinsker Likute Kadmonijot S. 174 Note 1.

sie die rechte Entscheidung zwischen Gut und Böse finden zu lassen," so denkt er wohl ohne Zweifel an die hiermit völlig übereinstimmenden Lehren der indischen Sekte der Barâhima,[1]) die er auch an einer anderen Stelle des dritten Abschnitts ganz gegen seine Gewohnheit ausdrücklich erwähnt.[2]) Dieser Ansicht gegenüber stellt nun Saadia die Behauptung auf, die Sendung von Propheten sei nicht allein zur Mittheilung des Offenbarungsgesetzes, sondern auch für die Vernunftgesetze nothwendig

[1]) Eine principielle Leugnung der Prophetie schreibt Schahrestani den Szâbia im Allgemeinen und im Besonderen den Barâhima zu, die er nach ihrer Mehrzahl auch zu den Szâbia rechnet (II, 355). Die Barâhima lehrten (II, 356): „Die Vernunft weist darauf hin, dass Gott weise ist und der Weise verpflichtet seine Geschöpfe nur auf dasjenige, worauf sie durch ihre Vernunft hingewiesen werden; es weisen aber die von der Vernunft dargebotenen Beweise darauf hin, dass die Welt einen allwissenden, allmächtigen, allweisen Schöpfer habe und dass derselbe seinen Verehrern Gnadenbezeigungen erweise, welche Dank zur Pflicht machen (vgl. oben S. 134), dass wir also in den Wundern seiner Schöpfung durch unsere Vernunft zu spekuliren und ihm für seine Wohlthaten, die er uns erweiset, zu danken haben. . . Was ist es also unsere Sache, einem Menschen gleich uns Folge zu leisten, denn wenn er uns befiehlt, was wir von der Erkenntniss und dem Danke (in Betreff Gottes) angeführt haben, so sind wir vermöge unserer Vernunft seiner nicht bedürftig, und wenn er uns befiehlt, was mit dem Angeführten in Widerspruch steht, so ist sein Wort ein evidenter Beweis für seine Lügenhaftigkeit." Barham, der Gründer dieser Sekte, soll gelehrt haben: „Dasjenige, was der Gesandte überbringt, kann nur zweierlei Art sein, entweder es ist vernünftig oder es ist nicht vernünftig; wenn es vernünftig ist, so reicht die gesunde Vernunft zur Erfassung davon und für das Gelangen zu ihm für uns hin, was für ein Bedürfniss der Gesandten haben wir also?" Auch Aaron ben Elia berichtet von den Barâhima und den Daharija (über die letzteren vgl. oben Seite 69, X. Theorie), dass sie zwar an die Existenz Gottes und an die göttliche Vorsehung, nicht aber an die Prophetie glaubten; die Barâhima hätten ihre Ansicht in folgender Weise begründet (Ez Chajim Cap. XCVI S. 161): יתגה כת אלבראהמיה ינן ששפטי החשמחה הפרטית בנין האדם בנגזל ועגשה, על כל פנים צדיך לחבחין עשה הטוב נעשה הרע, ונגזן יודע רצון השם בין הטוב יהלופי, ואנידי הענין על צד החשלמה. ינן שיתן לאדם שכל שבי נבדיל בין הטוב ובין הרע, נזה צדיך לו לשלוחית נביא, שאם נאמר שהנביא יבא בהפך הדעת לאמר הרע טוב, זה לא יתכן וכי'. Diese mit den *Βραχμᾶνες* des Porphyrius (de abstinentia I, 4) und den *Βραχμᾶναι* des Clemens (Strom. I pag. 359 ed. Pott) identische Sekte wird von Abulfeda (Historia Anteislamica ed. Fleischer pag. 127) übereinstimmend mit Aaron ben Elia wie folgt geschildert: „Die Brahmanen sind so fern von der Annahme prophetischer Offenbarungen, dass sie vielmehr die Möglichkeit solcher im Allgemeinen negiren. Sie haben darüber eigenthümliche Bedenken, die in dem Buche über Religionen und Sekten aufgeführt sind." (Vgl. Delitzsch's Bemerkungen zu Ez Chajim S. 307). Auch Jehuda ha-Lewi erwähnt diese Sekte (Kosari II. 83); der Karäer Jehuda Hadassi sagt von ihr: דעת אלברהמני נידים באהדות הבריא וכיפרים בנבראה (vgl. Literaturblatt des Orient 1840 Nr. 52).

[2]) III, 71.

gewesen, da auch die vollkommene Erfüllung dieser ohne prophetische Unterweisung nicht hätte erzielt werden können. Diese Ansicht hatte Saadia allerdings auch schon früher ausgesprochen,[1]) allein er glaubt dieselbe hier noch einmal in einer Weise begründen zu müssen, dass selbst vom rationalistischen Standpunkt seines Gegners aus gegen sie kein Widerspruch erhoben werden könne. War er in seiner früheren Beweisführung davon ausgegangen, dass die Mehrzahl der Menschen ohne Offenbarung überhaupt niemals zur Erkenntniss der Vernunftgesetze gelangt wäre, so macht er hier dem Standpunkt seines Gegners das Zugeständniss, dass es zur Erkenntniss der Vernunftgesetze an sich einer göttlichen Offenbarung nicht bedurft hätte. Dennoch aber, so führt er in unverkennbarer Uebereinstimmung mit al-Dschubbâʿî aus, war auch für die Vernunftgesetze eine prophetische Unterweisung unerlässlich, weil die Vernunft, mag sie auch aus sich heraus z. B. die Verpflichtung, Gott für seine Güte zu danken, erkennen, uns doch niemals eine Maassbestimmung an die Hand giebt, weder was die Art des Ausdrucks, noch was die Zeit und die Beschaffenheit unserer Dankesäusserungen betrifft. Dasselbe ist aber auch bei allen anderen Geboten der Fall, z. B. bei den Verordnungen über die Eheschliessung, über Eigenthum und Diebstahl, über die Bestrafung von Körperverletzungen u. dgl. m.; überall mussten die näheren Anweisungen über die Ausführung dieser Vorschriften, wie z. B. die Festsetzung der Gebete, erst durch die Propheten überliefert werden. So war denn, auch wenn wir von den Offenbarungsgesetzen absehen, die Sendung von Propheten nothwendig, weil wir, auf uns selber angewiesen, leicht in Meinungsverschiedenheiten gerathen und in keiner Sache zur Uebereinstimmung miteinander gelangt wären.[3])

---

[1]) Vgl. oben S. 133.

[2]) Von al-Dschubbâʿî und seinem Sohne Haschim berichtet Schahrestani (I, 82): „Und sie nahmen ein durch die Vernunft gegebenes Gesetz an und beschränkten das prophetische Gesetz auf die Maassbestimmungen der Satzungen und die Zeitbestimmungen der Gehorsamsakte, zu welchen die Vernunft nicht komme und das Denken nicht gelange.“ Im Mawâkif sagt al-Igi: „Wenn wir auch die Bedeutung der Vernunft nicht in Abrede stellen, so ist doch der Nutzen des geoffenbarten Religionsgesetzes der, dass es jenes im Detail ausführt, was die Vernunft im Allgemeinen erkennen lässt, und dass es jenes kund thut, was die Vernunft nicht zu erkennen im Stande ist“ (Kremer a. a. O. S. 301 Note 16). Aehnlich heisst es auch bei Bachja (Herzenspflichten III, 3): והשני כי הערת השכל איננה גוררת חיובי מעשי עבודת האלהים מתפלה וצום וצדקה ומעשר וגמילות חסדים, ואין אדם מגיע בה לידיעת גבולי העונשין, אשר התחייב בהן המקצר בעבודה, והוצרך למעמד [למאמר] וגבול בכל זה בדרך התורה והוראת הנבואה וגו׳.

[3]) III, 61—62. Der Schluss der Ausführung über Eigenthum und Dieb-

Die Beglaubigung der Propheten bei den Menschen erfolgt in der Weise, dass Gott den Propheten mit einer Kraft ausstattet, von der die Menschen sich bewusst sind, [1]) dass sie ihnen selber versagt und nur Gott allein zu eigen sei, und zwar mit der Kraft, die Naturelemente zu bezwingen und das Wesen der Dinge umzugestalten. Gott allein nämlich besitzt die Kraft, die ursprünglich gesonderten Naturelemente, in deren Wesen es liegt, einander zu fliehen, so umzugestalten, dass sie sich miteinander verbinden und dass aus dieser Verbindung Wesen entstehen, die wie der Mensch, die Pflanze u. a. von den Urelementen völlig verschieden sind. Indem nun dem Propheten von Gott zum Zeichen seiner Sendung eine dieser Kräfte verliehen wird, vermittelst welcher er im Stande ist, entweder die Natur zu bezwingen, z. B. das Brennen das Feuers zu verhindern, den Lauf des Stromes zu hemmen, die Himmelssphäre zum Stehen zu bringen, oder die äussere Erscheinung der Dinge umzugestalten, z. B. das Lebendige in Lebloses, das Leblose in Lebendiges, das Wasser in Blut, das Blut in Wasser zu verwandeln, müssen diejenigen, die die Wirkung dieser ihm von Gott verliehenen Kraft wahrnehmen, ihn als geheiligt betrachten und seinen Worten Glauben schenken, da ihm dieses Zeichen von dem Allweisen nicht wäre verliehen worden, wenn ihn dieser nicht bewährt gefunden hätte. [2]) Dies wird nicht nur durch unsere Vernunft, sondern auch durch die Schrift bestätigt, z. B. in den Erzählungen von den Wundern Mose's, so dass diejenigen, die solchen Wundern Glauben schenken, von ihr als Fromme, und diejenigen, die an dieselben nicht glauben, als Irrende bezeichnet werden. Da aber eine Umgestaltung in der äusseren Erscheinung der Dinge immer nur zur Beglaubigung eines Propheten stattfindet, so wird, damit dieser Zweck auch erreicht werde, der Eintritt eines Zeichens den Menschen jedesmal vorher angekündigt. Ohne einen bestimmten Zweck tritt nämlich eine solche Umgestaltung niemals ein, und zwar deshalb nicht, weil sonst jeder Glaube an den Bestand der Dinge in uns würde erschüttert werden. Wir hätten z. B. keine Bürgschaft dafür, ob unsere nächsten Hausgenossen, wenn wir eine Zeit lang von

---

stahl muss, wie noch die ed. Const. hat. gelesen werden: ובאו הנבראים בכל שיער נזהם בדין פיסק (שאר). Auffallend ist, dass Saadia so unzweifelhaft talmudische Bestimmungen wie die drei Modalitäten der Eheschliessung (מזהר, שטר, ועדות) als prophetische bezeichnet.

[1]) Wie schon Bensew richtig emendirt und der arab. Text sowie die ed. Const. bestätigen, muss hier für בכחש gelesen werden בכחם, vgl. Wolff a. a. O. S. 76.

[2]) III, 62. Vgl. meine Schrift über A. b. D. S. 175.

ihnen entfernt gewesen, noch dieselben seien, oder ob sie inzwischen nicht umgewandelt worden, wir könnten für Niemanden ein Zeugniss ablegen, [1]) über Keinen einen Richterspruch fällen, ohne die Ueberzeugung, dass die Beschaffenheit der Dinge keine Umgestaltung erfahre, wenn Gott dieselbe nicht vorher (als Zeichen für die Beglaubigung eines Propheten) angekündigt habe.

Es könnte jedoch die Frage aufgeworfen werden, warum Gott nicht lieber Engel als seine Sendboten auserkoren habe, oder warum er diejenigen Menschen, die er als Propheten berufen, nicht über die irdischen Schicksale und Bedürfnisse der anderen Menschen hinausgehoben, warum er ihnen nicht ewiges Leben, ungestörte Gesundheit, Reichthum an irdischem Besitz und an Kindern verliehen, oder warum er sie nicht ohne Bedürfniss nach Speise, Trank und Begattung geschaffen und sie allen widrigen Zufällen des Lebens unzugänglich gemacht habe? [2]) Allein gerade darin, dass Gott Menschen und nicht Engel zu seinen Sendboten gemacht und dass er die zur Prophetie Berufenen in ihren Schicksalen und Lebensverhältnissen den anderen Menschen gleichgestellt, sie aber trotzdem mit einer Kraft ausgestattet hat, die den anderen allen versagt geblieben ist, hat er in seiner Allweisheit ihnen das untrüglichste Zeugniss der Göttlichkeit ihrer Sendung verliehen. Würde ein Engel oder ein über die gewöhnliche Menschennatur erhabener Prophet Zeichen und Wunder verrichten, so könnte man die Göttlichkeit seiner Sendung noch immer in Zweifel ziehen, die von ihm verrichteten Wunder und Zeichen aber aus der Eigenthümlichkeit seines auch sonst die menschliche Natur überragenden Wesens erklären. Tritt aber Jemand mit Zeichen und Wundern hervor, der im Uebrigen von den anderen Menschen in Nichts verschieden ist, so ist es offenbar, dass dieser die Fähigkeit hierzu nicht seinem Wesen, sondern Gott allein verdanken müsse, der ihn mit dieser Fähigkeit ausgestattet habe, um seiner Sendung bei den Menschen Glauben zu verschaffen. Aus demselben Grunde hat Gott den Propheten diese Kraft auch nicht als einen beständigen Besitz, sondern nur für bestimmte Zeiten verliehen, zu anderen aber

---

[1]) III, 63. Nach dem arab. Text ist hier bei Tibbon anstatt בשיעור zu lesen בשיעיד, zwei Zeilen darauf umgekehrt שיעיד statt שיעור.

[2]) III, 63. Abraham b. Chia behauptet in der That, dass die meisten Propheten sich der ehelichen Gemeinschaft enthalten hätten, so habe Mose nach seiner Berufung zum Propheten sich von seiner Frau ferngehalten, von den meisten anderen Propheten aber finde sich wenigstens keine Andeutung, dass sie Kinder gehabt hätten, vgl. Sefer Hegjon ha-Nefesch ed. Freimann pag. 37a. Dagegen behauptet Saadia (X, 149) auf Grund von Genes. 29, 21 und Jes. 8, 3 das Entgegengesetzte.

ihnen dieselbe wieder entzogen, um dadurch den Menschen klar zu machen, dass diese Kraft von Gott und nicht aus dem Wesen des Propheten herstamme. Diese ganze Auseinandersetzung ist nach Saadia's ausdrücklicher Erklärung dazu bestimmt, dem zu seiner Zeit verbreiteten Irrthum entgegenzutreten, dass der Glaube an die Prophetie deshalb zu verwerfen sei, weil es widersinnig erscheine, einen sterblichen, allen Bedürfnissen und Fährlichkeiten des Lebens ausgesetzten, in seiner geistigen Erkenntniss an die gewöhnlichen Schranken gebundenen Menschen als einen von Gott erwählten Sendboten zu erklären. [1]) Für den Kundigen kann es nach dieser Bemerkung keinem Zweifel unterliegen, dass Saadia's Polemik auch hier gegen die indische Sekte der Barâhima gerichtet sei. [2])

Wodurch aber erlangt denn der Prophet selber die Gewissheit, dass er die an ihn gerichtete Rede als eine göttliche Offenbarung zu betrachten habe? Dies geschieht dadurch, dass beim Beginn der Unterredung ihm ein Zeichen erscheint, das bis zum Schluss derselben andauert, mag nun dasselbe in einer Wolken- oder Feuersäule, in einer glänzenden und ungewöhnlichen Lichtgestalt, [3]) oder worin immer bestehen. Zuweilen ist dieses Zeichen auch dem Volke sichtbar, wie es in der Schrift heisst, dass das Volk dem Mose nachschaute, wenn er in das Stiftszelt ging, und während die Luft vorher rein und klar gewesen sei, habe dann eine Wolkensäule sich niedergelassen, die während der Unterredung Gottes mit Mose stehen geblieben und nach deren Verschwinden Mose wieder zum Volke zurückgekehrt sei (Exod. 33, 8—11). Dadurch erlangte das Volk die Ueberzeugung, dass Mose in dieser Zeit eine göttliche Offenbarung empfangen habe,

---

[1]) III, 63. Vgl. X, 149.

[2]) Die Szâbia und ebenso die Barâhima (vgl. oben S. 140 Anmerk. 1) leugneten die Sendung von Propheten und nahmen dafür als Vermittler zwischen Gott und den Menschen geistige Wesen oder Engel an. Schahrest. II, 6: „Sie (die Szâbia) sagen: die Propheten sind unsere Ebenbilder in der Gattung und Abbilder in der Gestalt, welche gleichen Theil mit uns an der Materie haben, essen, was wir essen, trinken, was wir trinken, das Loos in der Gestalt mit uns theilen, Menschen, körperliche Wesen gleich uns sind; von wo also kommt uns der Gehorsam gegen sie und durch welchen Vorzug ihrerseits ist es nothwendig ihnen zu folgen. „Wenn ihr Fleisch gleich euch gehorsam seid, wahrlich so gehört ihr zu den Zugrundegehenden“ (Sur. 23, 36), ist ihre Meinung.“ Das. S. 42 (Von den Barâhima): „Die grösste Sünde bei der Sendung (eines Gottesgesandten) ist, dass du einem Menschen gleich dir in der Gestalt, an Seele und Vernunft, welcher isst, wovon du issest, und trinkt, wovon du trinkest, Folge leistest soweit, dass du in Beziehung auf ihn einem Steine gleichest“ (vgl. Schahrest. I, 11 und meine Schrift über A. b. D. S. 186 Anmerk.).

[3]) Vgl. oben S. 119.

und schenkte der Verkündigung derselben Glauben. Ein derartiges Zeichen sind wir aber berechtigt, auch bei den anderen Propheten vorauszusetzen, wenn auch in der Schrift ein solches nicht erwähnt wird. So wird ja auch bei den dem Samuel zu Theil gewordenen Offenbarungen eines solchen Zeichens keine Erwähnung gethan, trotzdem aber heisst es von ihm ganz so wie von Mose und Aaron: „In einer Wolkensäule redete er zu ihnen“ (Ps. 99, 6—7). [1])

Die heilige Schrift als die eigentliche Offenbarungsurkunde enthält drei verschiedene Bestandtheile: 1) einen geschichtlichen Theil, das sind Erzählungen aus der Vergangenheit, die geeignet sind, uns zum Dienste Gottes anzuleiten, 2) Ge- und Verbote und 3) Verheissungen über die für die Befolgung oder Nichtbefolgung dieser Gebote zu erwartende Vergeltung. Diese Dreitheilung findet sich nicht nur in der heiligen Schrift, sondern ebenso in den Schriften der Propheten und Weisen anderer Völker, weil nämlich der Zweck aller derartigen Schriften nur durch die Vereinigung dieser drei Theile vollkommen erreicht werden kann. Wenn der Arzt, um uns eines Gleichnisses zu bedienen, zu einem Fieberkranken kommt und er gewinnt die Ueberzeugung, dass die Krankheitsursache in einer Ueberfülle des Blutes zu suchen sei, so würde er durch die Verordnung, der Kranke solle sich des Genusses von Fleisch und Wein enthalten, zwar das richtige Heilungsverfahren eingeschlagen haben, aber vollkommen hätte er seinen Zweck damit noch immer nicht erreicht. Er kommt demselben schon näher, wenn er zu der Verordnung noch die Bemerkung hinzufügt: die Uebertretung

[1]) III, 64. Saadia zeigt sodann, welcher Unterschied zwischen den Wundern Mose's und der Nachahmung derselben durch die ägyptischen Zauberer (Exod. 7, 11) bestehe. Diese hätten nur die drei ersten Wunder nachahmen können und auch diese nur auf eine geheimnissvolle Weise, was die Schrift mit dem Ausdruck בלטיהם (vom Stamme לוט I. Sam. 21, 9; Jes. 25, 7; I. König. 19, 13) andeute, so dass der Gedanke an einen Betrug nahe liege. Mose hingegen habe seine Wunder in einer jeden Gedanken an einen Betrug ausschliessenden Weise, nämlich öffentlich und in einer Ausdehnung verrichtet, die durch keine Täuschung zu erklären sei, so z. B. die Verwandlung des ganzen Nils in Blut, die Verbreitung der Frösche im ganzen Lande. — Den Einwand, wie Gott Jemand zum Propheten erwählen könne, der sich wie Jona der Erfüllung seiner Sendung dann entziehe, widerlegt Saadia durch die Behauptung, dass in der Schrift von der Nichterfüllung der ersten Sendung gar nicht die Rede sei. Nur einer zweiten Sendung habe Jona sich durch die Flucht entziehen wollen aus Furcht vor einer Bekehrung Ninive's, durch die er als Lügner erscheinen würde. Darum sei er auch aus Palästina geflohen, weil nämlich die Berufung zum Propheten an den Boden dieses Landes geknüpft sei; dieselbe Erklärung findet sich auch bei Jehuda ha-Lewi (Kosari II, 14) und bei Abraham ibn Daud (vgl. meine Schrift S. 179).

dieser Verordnung würde eine Trübung deines Geistes zur Folge haben. Vollkommen aber erreicht er seinen Zweck erst dann, wenn er sich dazu noch auf ein Beispiel beruft: so ist es in einem ähnlichen Falle dem oder jenem ergangen.

Eine wahrhaft überzeugende Wirkung aber kann die Beglaubigung einer Offenbarung durch Zeichen und Wunder nur auf diejenigen ausüben, die als Augenzeugen unter dem unmittelbaren Eindruck derselben stehen. Welches Mittel giebt es nun, um spätere Geschlechter von der Glaubwürdigkeit der ihnen auf dem Wege der geschichtlichen Ueberlieferung mitgetheilten Offenbarungen zu überzeugen? Diese auch in der islamitischen Theologie vielfach ventilirte Frage wird von Saadia in folgender Weise beantwortet. Da Gott in seiner Weisheit voraussah, dass seine Lehren und die sie beglaubigenden Wunder im Laufe der Zeiten nur durch die geschichtliche Ueberlieferung würden fortgepflanzt werden können, so hat er, um dieselben den späteren Geschlechtern ebenso glaubhaft wie den früheren zu machen, in die menschliche Vernunft die Geneigtheit zur Aufnahme wahrhafter Ueberlieferungen gelegt, so dass sich die Seele bei ihnen beruhigt fühlt und ihren Urkunden und Berichten Glauben schenkt. Im Uebrigen sind ja auch im gewöhnlichen Leben die meisten Handlungen der Menschen von dem Glauben an die Wahrheit des ihnen durch Andere Ueberlieferten abhängig. Ohne diesen Glauben würden die Menschen zu keinem Unternehmen, von dem ihnen irgendwelcher Gewinn in Aussicht gestellt wird, schreiten, würden sie auf die Aussagen Anderer hin weder Furcht noch Hoffnung hegen und so der mächtigsten Antriebe zum Handeln entbehren. [1]) Auch der Bestand eines geordneten Gemeinwesens wäre ohne den Glauben an eine Ueberlieferung undenkbar, denn Jeder würde den obrigkeitlichen Gesetzen und Anordnungen, wenn er bei deren Verkündigung nicht selber anwesend war, den Gehorsam versagen. Ja, nicht einmal über unsere Abstammung von dieser Mutter und noch viel weniger von diesem Vater könnten wir ohne den Glauben an eine Ueberlieferung beruhigt sein; so würden wir zuletzt Alles in Frage stellen und gleich dem Skeptiker höchstens den Wahrnehmungen unserer Sinne und auch diesen nur im Augenblick der Wahrnehmung Glauben schenken. [2]) Darum legt auch die heilige Schrift der wahrhaften Ueberlieferung dieselbe Glaubwürdigkeit

[1]) III, 65 (vgl. meine Schrift über A. b. D. S. 165). Die Konstruktion würde verständlicher, wenn wir für אם lesen würden: ראם, was aber auch der arab. Text nicht bietet.

[2]) Vgl. I, 35; oben S. 72 (XII. Theorie).

wie der Wahrnehmung unserer Sinne bei, [1]) wenn sie z. B. sagt: „Denn ziehet hinüber zu der Kittäer Inseln und s e h e t, nach Kedar s e n d e t und merket wohl auf“ (Jerem. 2, 10). Die Mahnung: „Merket wohl auf“ ist hier darum ganz angebracht, weil die Ueberlieferung nach zwei Richtungen hin einer Fälschung unterliegen kann, die bei der sinnlichen Wahrnehmung ausgeschlossen ist, nämlich in Folge irrthümlicher Auffassung oder absichtlichen Betruges. Diese beiden Möglichkeiten einer Fälschung sind aber nur da vorhanden, wo die Ueberlieferung von einem E i n z e l n e n ausgeht; dagegen ist bei einer g r ö s s e r e n G e s a m m t h e i t weder anzunehmen, dass alle Mitglieder derselben einer irrthümlichen Auffassung unterliegen sollten, [2]) noch dass die Ueberlieferung Nichts weiter als eine auf trügerischer Verabredung beruhende Erdichtung sei, denn dies hätte der grossen Menge nicht verborgen bleiben können und mit der Ueberlieferung selbst würde sich stets auch die Ueberlieferung von einer getroffenen Verabredung weiter fortgepflanzt haben. Unterziehen wir nun die Ueberlieferung über die Wunder, die zur Beglaubigung der drei Haupttheile der israelitischen Offenbarung dienen sollen, einer sorgfältigen Prüfung, so finden wir, dass dieselbe, von allen Zweifeln unberührt, die höchste Glaubwürdigkeit verdiene. [3])

---

[1]) III, 66. Nach dem arab. Text ist hier bei Tibbon zu lesen: כבר אמרו בספרים, כי ההגדה האמנת אמת כאמת הדבר המושג בראות עד שהיה כמו מורגש, vgl. Emuna Rama S. 78:

[2]) Der Sinn der Stelle ist unzweifelhaft der oben wiedergegebene, der Text scheint aber schon in Tibbon's Vorlage korrumpirt gewesen zu sein, da die Petersburger Handschrift mit Tibbon übereinstimmend תתפרק hat, während die Oxforder תתפק liest, was „zusammentreffen, übereinstimmen“ bedeutet. Die Slucky'sche Ausgabe hat hier noch den besonderen Fehler קבוץ הרב anstatt קבוץ הרה.

[3]) Auf die Auseinandersetzung über die Glaubwürdigkeit der Ueberlieferung hatte Saadia sich schon in der Einleitung (S. 7) berufen, und zwar mit der Bemerkung, wie er beweisen werde, baue sich dieselbe auf den drei Erkenntnissprincipien, d. i. der sinnlichen Wahrnehmung, der Vernunfterkenntniss und der logischen Nothwendigkeit auf. D i e s e r B e w e i s w i r d j e d o c h a n u n s e r e r S t e l l e n i c h t g e f ü h r t. — Eine andere Stelle der Einleitung, die nicht nur in der Tibbon'schen Uebersetzung, sondern auch im arab. Texte grosse Schwierigkeiten bietet (vgl. Wolff in D. M. G. S. 698), gewinnt erst durch einen Vergleich mit unserer Stelle das rechte Verständniss. Saadia will dort zeigen (S. 12), dass das Mannawunder darum von besonderer Beweiskraft sei, weil es vierzig Jahre angehalten und auf eine Million Menschen sich erstreckt habe; dadurch sei der Verdacht einer künstlichen Veranstaltung oder eines Betruges völlig ausgeschlossen. Darauf heisst es weiter: ולא שיהיה המזון בני ישראל מסכימים על הענין הזה, ונוספיק זה בתנאי כל ההגדה נאמנת. Die Stelle ist wie folgt zu übersetzen: „Es ist auch nicht anzunehmen, dass die Gesammtheit der Israeliten sich verabredet (und die Erzählung von diesem Wunder erdichtet) habe, denn (die all-

Mit der Frage über den Zweck und die Glaubwürdigkeit göttlicher Offenbarungen im innigsten Zusammenhang steht die über die Möglichkeit einer Abrogation oder einer Aufhebung göttlicher Offenbarungen im Allgemeinen und der dem israelitischen Volke mitgetheilten im Besonderen. Innerhalb des Judenthums, sagt Saadia, gilt es als eine feststehende Ueberlieferung, dass die Propheten die Möglichkeit einer Aufhebung der Gesetze der Thora mit aller Entschiedenheit und in unzweideutigster Weise geleugnet hätten. Diese Ueberlieferung wird auch durch zahlreiche Stellen der heiligen Schrift bestätigt, so z. B. durch den vielen Geboten beigefügten Zusatz „für alle Geschlechter", oder durch Aussprüche wie der: „Eine Lehre hat uns Mose geboten als Erbe für die Gemeinde Jakobs"[1]) (Deut. 33, 4), oder durch die von dem letzten aller Propheten, von Maleachi ausgesprochene Mahnung, der Lehre Mose's bis an das Ende der Tage, bis zu der dem letzten Gericht vorangehenden Erscheinung des Propheten Elia eingedenk zu bleiben (Mal. 3. 22—23).[1]) Auch die Verheissung, Israel werde bestehen, so lange Himmel und Erde dauern (Jer. 31, 35) kann nur auf Israels Lehre gedeutet werden, da ja sein Bestand als Volk sich einzig und allein auf seine Lehre gründet.

Manche unter den Bekennern des Judenthums glauben jedoch, die Möglichkeit einer Abrogation der Thora aus ganz allgemeinen Gesichtspunkten widerlegen zu können. Die Gebote der Schrift, so meinen sie,[2]) können (in Betreff ihrer Dauer) nur vierfacher Art sein. Dieselben werden entweder ausdrück-

---

gemeine Uebereinstimmung) genügt als Bedingung für die Glaubwürdigkeit jeder Ueberlieferung." Bei Tibbon scheint nach הענין הזה ein Wort, etwa שיכזבוהו, ausgefallen zu sein, wie der arab. Text sowohl nach der Petersburger wie nach der Oxforder Handschrift ergiebt (vgl. Landauer z. St.). — Auch Abraham ibn Daud sieht die „allgemeine Uebereinstimmung" als Kriterium für die Wahrheit einer Ueberlieferung an (vgl. meine Schrift über A. b. D. S. 116), ebenso Jehuda ha-Lewi (Kosari I, 25), wie dieselbe Frage, die natürlich für den Islam ebenso wichtig wie für das Judenthum war, auch von den arabischen Theologen behandelt wurde (vgl. Schahrest. I, 228. 231; meine Schrift über A. b. D. S. 166 Anmerk. 3). Das Moment, auf welches A. b. D. und Jehuda ha-Lewi das Hauptgewicht legen, dass nämlich die Kontinuität der Traditionskette nicht unterbrochen sein dürfe, wird von ibn-Hazm, der dasselbe für die Tradition des Islams unbedingt in Anspruch nimmt, dem Judenthum abgesprochen (vgl. Kremer a. a. O. S. 139): „Eine solche Art der Ueberlieferung besitzen aber weder die Juden noch die Christen. Die ersteren schöpfen ihre religiösen Vorschriften aus der Thora, deren traditionelle Fortpflanzung aber keineswegs durch eine ununterbrochene Kette der Ueberlieferung stattfand" u. s. w.

[1]) Vgl. meine Schrift über A. b. D. S. 184.

[2]) III, 66. Am Anfang dieser Auseinandersetzung ist nach dem arab. Text für ואומרים zu lesen: ראומרים.

lich als ewig bezeichnet, dann ist eine Abrogation selbstverständlich ausgeschlossen, oder sie werden ausdrücklich nur für eine bestimmte Zeit, z. B. für hundert Jahre, verordnet, dann ist vor Ablauf dieser Zeit eine Abrogation undenkbar, nach Ablauf derselben aber hören sie von selber auf und darum kann wieder von einer Abrogation nicht die Rede sein. Dasselbe findet auch auf den dritten Fall Anwendung, wenn nämlich die Verbindlichkeit des Gesetzes auf einen bestimmten Ort, z. B. auf das Land Egypten, beschränkt wird, denn für diesen Ort ist dann die Möglichkeit einer Abrogation ausgeschlossen, die Anordnung eines anderen Gesetzes für einen anderen Ort ist aber wiederum nicht als Abrogation des früheren Gesetzes zu betrachten. Der vierte Fall endlich wäre, dass ein Gesetz um einer bestimmten Ursache willen angeordnet würde, z. B.: weil das Nilwasser fliesst, darum thuet das und das; dann ist, solange das Wasser des Nils nicht zum Stehen gekommen ist, eine Abrogation des Gesetzes unmöglich, die Anordnung eines anderen Gesetzes, nachdem der Stillstand des Wassers eingetreten ist, kann aber wieder nicht als Abrogation betrachtet werden. Dagegen liesse sich nun freilich der Einwand erheben, dass ja auch noch eine fünfte Art von Gesetzesanordnung denkbar wäre, nämlich die ohne irgendwelche Zeitangabe, [1]) so dass das angeordnete Gesetz so lange in Kraft bliebe, bis ein anderes an seine Stelle träte. Allein auch in diesem Falle, so könnten Jene erwidern, ist das Gesetz von Anfang an nur für eine bestimmte Zeit gegeben worden und das Zeitmaass seiner Giltigkeit ist Gott von vornherein bekannt gewesen, den Menschen aber wird dieses Zeitmaass bekannt durch die Anordnung des zweiten Gesetzes; somit kann auch hier, da das Gesetz von Anfang an nur für eine begrenzte Zeit gegeben worden ist, von einer Abrogation nicht die Rede sein. [2]) Nach der Ansicht einiger unter ihnen kann aber die Berechtigung, eine solche Art von Gesetzesanordnung aufzustellen, überhaupt bestritten werden, weil nämlich die von der Schrift angewendete Unterscheidung [3]) zwischen dauernden und zeitbegrenzten Gesetzen doch nur den Zweck haben könne,

---

[1]) Bei Slucky ist hier לא ausgefallen.

[2]) Die Stelle ist bei Tibbon korrumpirt, dieser hat für das arab. בנוצר irrthümlich: במוצר gelesen und mit מוצרים wiedergegeben, ein Fehler, der sich auch in der Oxforder Handschrift findet (vgl. Landauer z. St.). Dem Sinne gemäss müsste es bei Tibbon heissen: ועל שני ענינים יחדיו יבטל הבטול, בהיות זמן התורה חלקי בשכל ניתחלת הצווי בה.

[3]) III, 67. Für התורה ist nach der Oxforder und der zweiten Petersburger Handschrift zu lesen: התפירוש; Tibbon las wie die andere Petersburger Handschrift שרש für שרש.

Nichts unbestimmt zu lassen; mithin sind die Gebote entweder von begrenzter Giltigkeit, wenn sie nämlich von der Schrift ausdrücklich als solche bezeichnet werden, oder sie sind und zwar auch dann, wenn jede Zeitangabe fehlt, als dauernd giltig zu betrachten. [1]) Diesem Berichte lässt Saadia, ohne zu der hier behandelten Frage in bestimmter Weise Stellung zu nehmen, einen anderen folgen, in welchem die Gründe dargelegt werden, welche die andere Partei für ihre Ansicht, nämlich für die Möglichkeit einer Abrogation beigebracht habe. Die Art und Weise, wie Saadia die Gründe dieser zweiten Partei widerlegt, berechtigt uns jedoch zu der Annahme, dass er auf Seite derer stehe, welche die Möglichkeit einer Abrogation bestreiten. Wir werden dies auch begreiflich finden, wenn wir uns den philosophischen Gedanken vergegenwärtigen, um den es sich bei dieser Frage handelt. Die Annahme, dass ein geoffenbartes Gesetz durch eine neue Offenbarung wieder könne aufgehoben werden, setzt voraus, dass die neue Offenbarung durch Beweggründe hervorgerufen werde, die zur Zeit der ersten Offenbarung noch nicht vorhanden waren; mithin müsste zwischen der einen Offenbarung und der anderen in dem Wesen Gottes eine Sinnesänderung sich vollzogen haben, die eben in der zweiten Offenbarung zum Ausdruck käme. Vor dieser Konsequenz sind auch diejenigen unter den arabischen Religionsparteien nicht zurückgeschreckt, die wie die Shýiten sich zu der Lehre von der Abrogation bekannten. [3]) Für Saadia aber wäre mit dieser Konsequenz, die ihm von seinem Standpunkte aus fast wie eine Blasphemie erscheinen musste, die Abrogationslehre schon von vornherein auch dann verurtheilt gewesen, wenn derselben nicht eine dem Judenthum feindselige Tendenz zu Grunde gelegen hätte. Was nun die sieben Beweise betrifft, [4]) auf welche die Anhänger der Abrogationslehre ihre Ansicht sollen gegründet haben, so wird bei Niemandem, der mit dem schriftstellerischen Charakter Saadia's auch nur einigermassen vertraut ist, darüber ein Zweifel obwalten können, dass dieselben von unserem Philosophen aus den ihm vorliegenden historischen Quellen geschöpft seien. I. Der erste Beweis besteht in einer Vergleichung mit

[1]) So ist die sehr dunkle Stelle meiner Meinung nach aufzufassen.

[2]) Nach Schahrest. I, 249 hätten die Juden die Möglichkeit einer Abrogation überhaupt bestritten, weil dieselbe eine Sinnesänderung Gottes in sich schliesse, während A. b. D. die auffallende Bemerkung macht, keiner der jüdischen Weisen habe die principielle Unmöglichkeit einer Abrogation behauptet, vgl. meine Schrift über A. b. D. S. 183 Anmerk. 2.

[3]) Vgl. Schahrest. I, 166. 180. 200; meine Schrift über A. b. D. S. 183.

[4]) III, 67. בקנין bei Slucky ist wohl nur ein Druckfehler für בענין.

dem Leben und dem Tode und lautet wie folgt: So wie es mit der göttlichen Weisheit vereinbar ist, zuerst in's Leben zu rufen und dann wieder zu tödten, ebenso ist es auch mit der göttlichen Weisheit vereinbar, ein Gesetz zu geben und es dann wieder aufzuheben. Allein zwischen diesen beiden Dingen, so lautet Saadia's Widerlegung, besteht bei genauerer Erwägung doch ein sehr wesentlicher Unterschied, denn wenn Gott in's Leben ruft, so thut er es von vornherein mit der Absicht, dann wieder zu tödten, da der Tod nur der Uebergang in das zukünftige Leben ist, welches die eigentliche Absicht Gottes bei der Schöpfung des Menschen ist. Das Gesetz hingegen wird von Gott nicht in der Absicht gegeben, um es dann wieder aufzuheben, denn wäre dies der Fall, so würde auch bei jedem folgenden Gesetze eine solche Absicht anzunehmen sein und es würde das erste Gesetz durch das zweite, das zweite durch das dritte und so in's Unendliche eines durch das andere aufgehoben werden, was sich von selber als falsch erweist. Auch würde schon das zweite Gesetz mit einem inneren Widerspruch behaftet sein, denn während es einerseits im Wesen eines jeden Gesetzes begründet wäre, dass es einen ausserhalb seiner selbst liegenden Zweck habe (nämlich das ihm folgende Gesetz), müsste es andererseits selber Endzweck sein, weil nämlich das frühere Gesetz um seinetwillen aufgehoben worden ist und Etwas, um dessentwillen ein anderes aufgehoben wird, als Endzweck betrachtet werden muss. II. Der zweite Beweis besteht in der Vergleichung damit, dass Gott die zur Erfüllung des Gesetzes Verpflichteten sterben lasse [1]) und demnach die früher auferlegte Verpflichtung durch den Tod wieder aufhebe. Allein der Tod hebt die Verbindlichkeit des Gesetzes nur auf, weil das Gegentheil unmöglich ist, denn der Todte kann eben das Gesetz nicht mehr erfüllen; daraus folgt also keineswegs, dass die Verbindlichkeit des Gesetzes auch da, wo kein Zwang dazu vorhanden ist, aufgehoben werden könne. III. Der dritte Beweis besteht in der Vergleichung mit dem Gebote, an dem einen Tage zu arbeiten und an dem anderen zu ruhen, an dem einen Tage zu fasten und an dem anderen zu essen. Allein auch hier ist das Gebot aus einem Zwange hervorgegangen, weil nämlich Gott dem Menschen weder jeden Tag zu fasten, noch jeden Tag zu ruhen gebieten konnte; dagegen ist es sehr wohl möglich, das Gesetz zu allen Zeiten zu beobachten. IV. Der vierte Beweis besteht in einer Vergleichung damit, dass Gott, je nachdem es ihm gut dünke, den Einen reich, den Anderen arm, den Einen sehend, den

[1]) III, 67: והשני הקשתו על דמות המצווים וגו׳.

Anderen blind mache. Allein hier liegt der Unterschied wieder darin, dass die Glücksumstände als eine Vergeltung für den Gehorsam und die Schmerzen als eine Vergeltung für den Ungehorsam gegen Gott anzusehen sind; die Ertheilung des Gesetzes hingegen kann weder als Vergeltung für das eine, noch für das andere angesehen werden. Wie wollte man denn auch die Ertheilung des ersten Gesetzes erklären, dem ja kein anderes Gesetz vorangegangen ist, für dessen Beobachtung oder Nichtbeobachtung es als Vergeltung anzusehen wäre? V. Der fünfte Beweis besteht in einer Vergleichung mit der Dattel, die erst grün war und dann roth geworden ist. Allein in diesem Falle vollzieht sich die Veränderung entweder vermöge der Organisation und Natur der Pflanze oder durch Gewohnheit; bei dem Gesetze aber trifft dies nicht zu, denn sonst müsste ja nothwendig jedes Gesetz aufgehoben werden, was zu einem Widersinne führen würde. VI. Der sechste Beweis lautet: So wie die Arbeit am Sabbath erlaubt war, so lange das Vernunftgesetz Geltung hatte, durch das Offenbarungsgesetz aber verboten worden ist, ebenso kann dieselbe auch durch eine neue Offenbarung wieder erlaubt werden. Allein diese Vergleichung könnte nur dann als zutreffend bezeichnet werden, wenn die Vernunft die Arbeit am Sabbath zur Pflicht machen würde, dann könnte man sagen, diese Pflicht sei durch die Offenbarung aufgehoben worden. Da aber die Vernunft die Arbeit am Sabbath nur für gestattet erklärt, so trifft die Vergleichung nicht zu, denn ebenso, wie die Vernunft es für erlaubt hält, am Sabbath oder an irgendeinem anderen Tage die Arbeit, sei es zur Ruhe des Leibes, sei es zum Vergnügen, zu unterlassen, ebenso kann auch das Gesetz uns gebieten, den Sabbath der Ruhe des Leibes zu widmen, indem es uns dafür eine Belohnung in Aussicht stellt. Ein solches Gebot hebt, wenn es auch ewige Giltigkeit fordert, dennoch kein Vernunftgebot auf, da es mit unserer Vernunft durchaus im Einklang steht, ebenso wie wenn man Jemandem die Ruhe an einem bestimmten Tage zur Pflicht machen und ihm dafür einen Ersatz gewähren würde. VII. Der siebente Beweis lautet: Sowie sich das Gesetz Mose's von dem Gesetze Abraham's unterscheidet, ebenso kann es auch wieder ein Gesetz geben, das sich von dem Gesetze Mose's unterscheidet. [1]) Allein in Wahrheit ist das Gesetz Mose's von dem Abraham's gar nicht verschieden, nur dass Mose in Folge der inzwischen ein-

[1]) III, 67. Die Muhamedaner nahmen eine von der Lehre Mose's verschiedene Lehre Abraham's an, Schahrestani (I, 270) kennt sogar den Inhalt der Blätter, welche Abraham erhalten habe.

getretenen Ereignisse gewisse Gebote, wie z. B. das Sabbathgebot, neu hinzugefügt hat, wie wenn Jemand geloben würde, jedesmal an einem bestimmten Tage, an dem ihm einmal das Leben gerettet worden ist, zu fasten. Wenn der Einzelne berechtigt ist, eine solche Bestimmung für seine Person zu treffen, so kann Gott ein solches Gebot auch der Gesammtheit auferlegen. Wäre das Hinzufügen neuer Gebote als eine Aufhebung der früheren zu betrachten, so müsste auch jede freiwillige Verpflichtung, z. B. zu einem besonderen Gebete, zu einem Fasttag oder zu einem Akt der Wohlthätigkeit, als eine Aufhebung gelten, und Gott, der uns ein solches Gelöbniss gestattet hat, würde uns damit die Aufhebung seines Gesetzes gestattet haben. So erweisen sich denn die sämmtlichen für die Möglichkeit einer Abrogation beigebrachten Argumente als durchaus nichtig und unzutreffend. [1])

Die Anhänger dieser Lehre glauben jedoch, dieselbe noch durch einen anderen Beweis unterstützen zu können, den sie mit grosser Weitläufigkeit auszuführen pflegen. Wie der Glaube an die Prophetie Mose's sich auf die Zeichen und Wunder gründe, die dieser ausgeführt, so, meinen sie, müssten auch die Zeichen und Wunder, die ein Anderer ausführe, als ein Beweis für dessen Glaubwürdigkeit gelten. Auch diesen Einwand, dessen die Gegner des Judenthums sich mit besonderer Vorliebe scheinen bedient zu haben, weist Saadia als unzutreffend zurück, indem er bei dieser Gelegenheit einen Gedanken ausspricht, der für seine wahrhaft erleuchtete Denk- und Anschauungsweise ausserordentlich charakteristisch ist. Der Glaube an die prophetische Sendung Mose's oder an die eines anderen Propheten, sagt er, ist nicht etwa ausschliesslich auf die von diesen Männern ausgeübten Zeichen und Wunder gegründet; es ist vielmehr in erster Reihe der geistige und sittliche Gehalt ihrer Lehren, die innere Wahrhaftigkeit dessen, was sie uns verkünden, worauf sich für uns ihre Glaubwürdigkeit gründet. Erst dann, wenn ihre Aussagen nach dieser Richtung hin unsere Billigung gefunden haben, dürfen wir für sie eine Bestätigung auch durch Zeichen und Wunder fordern und ihnen auf Grund derselben Glauben schenken; halten wir aber die Aussage selbst aus inneren Gründen für unannehmbar, so dürfen wir nicht einmal ein Zeichen fordern, denn das an sich Undenkbare kann auch durch Zeichen und Wunder nicht glaubhaft gemacht werden. Wie der Richter bei einem Processe nur dann zur Prüfung der Klage, zur Zeugenvernehmung u. s. w. schreiten wird, wenn die

[1]) III, 68.

Forderung des Klägers an den Verklagten innerhalb des Bereiches der Möglichkeit liegt, wenn es sich z. B. um eine Forderung von tausend Denaren handelt, hingegen wenn die Forderung ausserhalb des Bereiches der Möglichkeit liegt, z. B. wenn der Kläger behauptet, der Verklagte sei ihm den Fluss Tigris schuldig, nicht erst zu einem Zeugenverhör schreiten, sondern die Klage von vornherein als unsinnig abweisen wird, ebenso werden wir uns auch demjenigen gegenüber verhalten, der sich für einen Propheten ausgiebt; wir werden nur dann von ihm ein Zeichen fordern, wenn wir das von ihm im Namen Gottes Verkündete für möglich halten, z. B. wenn er uns gebietet, an einem bestimmten Tage zu fasten; hingegen werden wir, wenn er Etwas behauptet, was entweder unserer Vernunft oder einer beglaubigten Ueberlieferung widerspricht, z. B. dass Gott uns den Diebstahl oder den Ehebruch gebiete, dass er wieder eine Sündflut bringen werde, oder dass er den Himmel und die Erde in einem Jahre und absichtslos geschaffen habe, dann werden wir ein Zeichen von ihm gar nicht fordern dürfen.[1]) Im Weiteren scheint Saadia den Inhalt eines wirklich stattgefundenen Disputs zwischen ihm und einem orthodoxen Bekenner des Islams, etwa einem Aschariten wiederzugeben. Er sagt nämlich, gegen die obige Ausführung sei ihm von Einigen unter den Anhängern jener Lehre der Einwand entgegengehalten worden: wie ist es denn aber, wenn der neue Prophet, ohne auf uns zu hören, Zeichen und Wunder verrichtet, so dass wir dieselben anzusehen gezwungen sind? Was können wir ihm dann erwidern? „Ich antwortete darauf, dass wir dann dasselbe erwidern müssten, was wir demjenigen erwidern würden, der uns Zeichen und Wunder sehen liesse in der Absicht, uns von unserer Vernunftüberzeugung, dass die Wahrheit gut und die Lüge böse sei, abzubringen. Da gab es für ihn keine andere Ausflucht als die, dass in der That auch die Verwerflichkeit der Lüge und die Trefflichkeit der Wahrheit und ebenso die Unstatthaftigkeit des Mordes, des Ehebruchs und des Diebstahls nicht von Seiten unserer Vernunft, sondern nur durch Ge- und Verbot (der Schrift) feststänben.[2]) Nachdem er aber zu dieser Behauptung seine Zuflucht genommen

[1]) III. 68. Saadia unterlässt es hier, die Anwendung von dieser Ausführung auf die in Rede stehende Frage über die Möglichkeit einer Abrogation des mosaischen Gesetzes zu machen. Es ist freilich klar, dass er die Annahme einer solchen Abrogation zu denjenigen Behauptungen rechnet, die als der Vernunft und der Ueberlieferung widerstreitend auch nicht durch Zeichen und Wunder können glaubhaft gemacht werden.

[2]) Ueber die hierher gehörigen Lehren der Aschariten vgl. Schahrest. I, 100 fgg.; oben S. 133.

hatte, fühlte ich mich jeder weiteren Diskussion mit ihm enthoben.“ Andere wieder giebt es, so fährt Saadia fort, die eine spätere Aufhebung des Gesetzes in der Schrift selbst wollen angekündigt finden, so erklären sie z. B. den Vers Deut. 33, 5 in der Weise, als ob in den drei Namen Sinai, Seïr und Paran drei Offenbarungsstätten angedeutet wären; in Wahrheit aber sind diese drei Namen nur Bezeichnungen für verschiedene Theile desselben Berges, indem ein jeder Theil seinen Namen von der ihm gegenüberliegenden Landschaft führt. [1]) Ebenso wenig ist unter dem Boten, der unter die Völker gesandt wird (Obadja 1, 1), der Urheber einer neuen Offenbarung zu verstehen, [2]) oder unter dem neuen Bunde, den Gott mit Israel schliessen will (Jerem. 31, 31) etwas Anderes als die Erneuerung der Thora selbst, was in letzterem Falle auch unzweifelhaft aus dem gleich darauf folgenden Verse hervorgeht („Denn dies ist der Bund, den ich mit dem Hause Israels schliessen werde in jenen Tagen, ist der Spruch des Herrn, ich werde geben meine Lehre in ihre Mitte“ u. s. w.).

Aus der grossen Anzahl von Einwänden, die, wie es scheint, theils von christlichen, theils von muhamedanischen Theologen auf Grund gewisser Stellen der Schrift gegen den Anspruch des Judenthums auf unabänderliche Verbindlichkeit der ihm zu Theil gewordenen Offenbarungen waren geltend gemacht worden, hebt Saadia dann noch zehn hervor, [3]) von denen der an letzter Stelle angeführte wegen seiner historischen Bezüge ein grösseres Interesse darbietet. Hier nämlich thut Saadia der indischen Sekte der Barâhima, gegen deren Lehren er, wie wir nachgewiesen haben, an mehreren Stellen des dritten Abschnitts ohne Namen-

[1]) III, 86. Bei Tibbon ist hier hinter ופארן (S. 68 Zeile 3 v. u.) ein Satz durch Homoioteleuton ausgefallen. Nach dem arab. Text ist die Stelle zu übersetzen: „Der Berg Sinai ist ein Berg gegenüber Sinai, Seïr und Paran [indem er einer geraden Linie ähnlich ist und benannt wird mit den Namen der drei; und der Beweis dafür, dass Sinai und Paran] nahe beieinander liegen, ist“ u. s. w. Dass diese Beweisführung nur gegen einen Bekenner des Islams gerichtet sein könne, habe ich gegen Kaufmann (a. a. O. S. 80) genauer in Frankel-Grätz's Monatsschrift (1879. S. 298 Anmerk.) nachgewiesen. Im Uebrigen wird Kaufmann's Hypothese, dass Saadia jeder Polemik gegen den Islam principiell ausweiche, schon durch die vorangehende Diskussion mit dem Aschariten widerlegt.

[2]) Diese Interpretation ist wahrscheinlich christlichen Ursprungs, wofür auch die im Midrasch übliche Identificirung Edom's mit Rom spricht, die jenem christlichen Apologeten bekannt sein mochte.

[3]) Diese Einwände (III, 69—71) wollen gleichfalls durch den Nachweis, dass eine Sinnesänderung bei Gott möglich sei, die Annahme einer Abrogation rechtfertigen, während Saadia bei jedem dieser Einwände zu zeigen sucht, dass an der betreffenden Schriftstelle von einer Sinnesänderung nicht die Rede sei.

nennung polemisirt hatte, ausdrücklich Erwähnung. Die Stelle lautet: „Ich habe aber einen von ihnen (d. i. von den Vertretern der Abrogationstheorie) kennen gelernt, welcher Folgendes behauptete, „„Wie aber wäre es, wenn auch die Barâhima sagen würden, da wir von Adam her die Ueberlieferung haben, dass wir Gewänder aus gemischten Stoffen tragen, Fleisch und Milch zusammen geniessen [1]) und mit Ochs und Esel zusammen pflügen dürfen, so hättet ihr von keinem Propheten das Verbot dieser Dinge annehmen dürfen, denn Adam hat uns gesagt, dass seine Lehre nicht könne aufgehoben werden?““ Allein das sind Behauptungen ohne jede Begründung, die sie den Barâhima auch nur in den Mund legen, denn die Barâhima behaupten nur, dass diese Dinge gestattet seien (nicht aber, dass man sie thun müsse). Auch wir räumen ja aber ein, dass sie zu einer Zeit gestattet waren, [2]) ihre spätere Untersagung aber lässt sich mit unserer Vernunft sehr wohl vereinigen, da der Mensch sich auch aus eigenem Antriebe ihrer hätte enthalten können, wenn er sich davon irgendwelchen Nutzen versprochen hätte. [3]) Sollte aber in Zukunft einmal ein Barâhima mit der Behauptung auftreten, die sie ihnen in den Mund legen (dass nämlich diese Dinge nicht nur gestattet, sondern geboten seien), so würden sie gar nicht auf ihn hören, denn derjenige, der sich auf die Tradition stützt, muss heute dasselbe wie gestern sagen; er hat nicht dasselbe Recht wie derjenige, der sich auf sein Denken und seine Ueberlegung stützt und der darum auch sagen kann: mir ist heute Etwas klar geworden, worauf ich gestern nicht gekommen war.“ Wie wir aus dieser ganzen Auseinandersetzung ersehen, handelt es sich hier um die später auch von Albo erörterte Frage, wie es möglich sei, dass Etwas, was dem ersten Menschen gestattet war, dann habe verboten werden können. [4]) Dass man diese Frage mit Vorliebe den Barâhima in den Mund zu legen pflegte, wird von Saadia zwar als ungerechtfertigt bezeichnet, ist aber wohl aus der uns anderweitig überlieferten Lehre dieser Sekte zu erklären, nach welcher die Annahme einer jeden Prophetie zu verwerfen sei. [5]) Ist nämlich dem Menschen im ganzen Ver-

[1]) III, 71. Bei Slucky fehlen hier die Worte: ושנאכל בשר בחלב.

[2]) Bei Slucky haben sich hier einige den Zusammenhang störende Worte eingeschlichen, die Stelle lautet (III, 71): גם כן מותרים (שהיו מותרים בלבד, ואנחנו גם כן מודים שהיו מותרים בעת שהיו וגו'.

[3]) Saadia's Widerlegung kommt hier ungefähr auf dasselbe hinaus wie oben bei der Begründung des Verbots der Sabbatharbeit, nachdem diese früher gestattet war (vgl. S. 152), wo auch der Einwand im Geist der Barâhima gedacht war.

[4]) Vgl. Ickarim III, 15.

[5]) Vgl. oben S. 140.

lauf seiner geschichtlichen Entwicklung keinerlei Unterweisung vermittelst prophetischer Offenbarung zu Theil geworden, so muss das für das religiöse und sittliche Verhalten des Menschen maassgebende Gesetz nothwendiger Weise auf eine Tradition zurückgeführt werden, die bis zum ersten Menschen hinaufreicht, woraus folgt, dass dasjenige, was Adam erlaubt war, es auch heute noch sein muss.[1])

Den Schluss des dritten Abschnitts bildet die Widerlegung von zwölf Fragen, die ihrer Mehrzahl nach die Tendenz verrathen, durch eine in durchaus rationalistischem Geiste gehaltene Art von Bibelkritik die Autorität der heiligen Schrift zu erschüttern. Die ersten zehn dieser Fragen gehen wahrscheinlich auf Saadia's Zeitgenossen Chiwi Albalchi zurück und sind an anderer Stelle von mir eingehend behandelt worden.[2])

---

[1]) Dass die Barâhima das Ceremonialgesetz bekämpften, geht aus Schahrest. I, 36 hervor; von den Religionsbekennern heisst es dort: „die gesetzlichen Bestimmungen haben ihren Anfang mit Adam, Schîth und Idrîs genommen".

[2]) Vgl. meine Abhandlung in Frankel-Grätz' Monatsschrift 1879 Seite 260—70, 289—300.

Vierter Abschnitt.

Ueber Gehorsam und Ungehorsam, über Zwang und Gerechtigkeit.

Die Lehre von der menschlichen Willensfreiheit bildet den Mittelpunkt der „Gerechtigkeitsgruppe". Der Mensch ist das vorzüglichste unter allen Geschöpfen. Der Hauptvorzug des Menschen ist seine Vernunft. Erklärung für die Unvollkommenheiten der menschlichen Natur. Die Freiheit des menschlichen Willens: die mutazilitischen Theorieen und Saadia's Stellung zu denselben; die menschliche Freiheit und die Allmacht Gottes; die menschliche Freiheit und die Allwissenheit Gottes. Verschiedene Fragen. Die Nothlüge.

Den eigentlichen Mittelpunkt der sogenannten „Gerechtigkeitsgruppe" bildet im mutazilitischen Kalam die Lehre von der menschlichen Willensfreiheit. Wie die mutazilitische Bewegung ursprünglich aus dem Widerspruch gegen die Prädestinationslehre des Islam's hervorgegangen war, [1]) so war auch in der Folgezeit die philosophische Begründung der Lehre von der menschlichen Willensfreiheit und deren Rechtfertigung gegenüber den Angriffen der Orthodoxie eine der Hauptaufgaben der mutazilitischen Theologie geblieben. Der siegreichste Einwand, den die Häupter der mutazilitischen Schulen der herkömmlichen Prädestinationslehre entgegenhielten, bestand aber in dem Hinweis auf den unversöhnlichen Widerspruch, in welchem sich diese jede Möglichkeit einer freien Selbstbestimmung des Menschen ausschliessende Lehre mit dem Glauben an die göttliche „Gerechtigkeit" befinde. Ist der Mensch in allen seinen Handlungen einem durch die göttliche Vorherbestimmung erzeugten, unentrinnbaren Zwange unterworfen, so darf er auch von Gott für seine Handlungen nicht zur Verantwortung gezogen werden; es wäre

[1]) Vgl. H. Steiner, Die Mutaziliten oder die Freidenker im Islam. Leipzig 1865. S. 24—30.

mit dem Glauben an die „Gerechtigkeit“ Gottes unvereinbar, dem Menschen einerseits die Macht der freien Selbstbestimmung zu versagen und ihm andererseits für seine Handlungen dennoch Lohn und Strafe in Aussicht zu stellen. Die Anhänger der mutazilitischen Schulen konnten daher mit Recht von sich behaupten, dass sie durch ihre Vertheidigung der Lehre von der menschlichen Willensfreiheit auch für den Glauben an die „Gerechtigkeit“ Gottes in die Schranken träten, und in diesem Sinne mögen sie für diesen Theil ihres Systems den Namen der „Gerechtigkeitsgruppe“ gewählt haben. [1])

Die Freiheit des Willens ist gewissermassen der spezifische Vorzug, durch welchen der Mensch sich von allen anderen Geschöpfen unterscheidet. Deshalb leitet Saadia seine Untersuchung über die menschliche Willensfreiheit mit dem Nachweis ein, dass in der That der Mensch die höchste Stufe im Reiche der Schöpfung einnehme, dass er als der eigentliche Endzweck der Schöpfung zu betrachten sei. Wir sehen, wie in den mannigfachen Bereichen und Gebilden der Natur die edelsten Bestandtheile jedesmal den Mittelpunkt der Dinge einnehmen und von den minder edlen Bestandtheilen umgeben werden. So ist das Korn ganz in Blätter eingehüllt, weil es der edelste Bestandtheil der Pflanze und für deren Wachsthum und Gestaltung maassgebend ist; der Keim, aus welchem die Bäume hervorwachsen, befindet sich nicht nur, wenn er selber geniessbar ist, wie bei der Nuss, [2]), sondern auch, wenn er selber nicht geniessbar ist, wie beim Fruchtkern, in der Mitte der Frucht, so dass in letzterem Falle die Natur das Geniessbare gewissermassen hintansetzt und es zur schützenden Hülle für jenen (den ungeniessbaren Kern) macht. Aus demselben Grunde befindet sich auch das Dotter, weil nämlich aus ihm das Junge entsteht, in der Mitte des Ei's, das Herz des Menschen, weil es der Sitz der Seele und der natürlichen Wärme ist, in der Mitte der Brust, die Sehkraft, weil durch sie das Sehen erfolgt, in der Mitte des Auges. Nachdem wir dies nun bei den meisten Dingen bestätigt gefunden haben, dürfen wir auch, wenn wir die Erde in der Mitte des Weltalls und nach allen Seiten hin von Sphären umgeben sehen, daraus den Schluss ziehen, dass die Erde

---

[1]) Die Richtigkeit dieser Ableitung ergiebt sich auch aus der Ueberschrift unseres vierten Abschnitts: „Ueber Gehorsam und Ungehorsam, über Zwang und Gerechtigkeit“ (bei Tibbon: Ueber Gerechtigkeit und Zwang); vgl. IV, 77: המנוה שהוא נאות לצדק הבורא והמולתו על האדם הזה, שנתן לו בח ויכולת לעשות מה שצוהו בו ולהמנע מה שהזהירו מהמנו.

[2]) Für das arab. גוזה hat Tibbon לוזה gelesen und demgemäss mit שקד wiedergegeben.

als der Endzweck der Schöpfung des Universums zu betrachten sei. [1]) Fassen wir dann aber die verschiedenen Theile der Erde näher in's Auge, so werden wir weder die leblosen Dinge, wie das Wasser und den Staub, noch die vernunftlosen Thiere als den Endzweck derselben betrachten können; demnach bleibt der Mensch allein als Endzweck der Erde und mittelbar der ganzen Schöpfung übrig. Dies bestätigt auch die Schrift, indem sie die Schöpfung des Menschen in die Zeit setzt, da alles Andere bereits vollendet war, wie Jemand, der einen Palast erbaut, den Besitzer in denselben hineinführt, nachdem er ihn mit allen Dingen geschmückt und ausgestattet hat. Welches ist nun der Hauptvorzug des Menschen, um dessentwillen er als Endzweck der Schöpfung zu betrachten ist? Dieser Vorzug besteht in der dem Menschen verliehenen Weisheit, vermittelst deren er die Geschehnisse der Vergangenheit festzuhalten und die der Zukunft vorherzusehen im Stande ist, durch die er die Thiere zwingt, den Boden zu bestellen und ihm dessen Ertrag zuzuführen, durch die er das Wasser aus den Tiefen der Erde hervorholt, an deren Oberfläche leitet und Räder verfertigt, die das Wasser von selbst schöpfen, durch die er Paläste erbaut, prächtige Gewänder und köstliche Gerichte bereitet, die Fähigkeit zur Lenkung der Heere, zur Leitung der Staaten und zur Ordnung aller menschlichen Angelegenheiten erlangt, durch die er das Verhältniss der Sphären, den Lauf der Sterne, das Maass und die Entfernungen der Himmelskörper berechnet. Sollte aber Jemand der Meinung sein, es gebe auch noch andere Geschöpfe, denen diese Vorzüge verliehen seien, nun denn, so versuche er es doch einmal, diese Eigenschaften oder auch nur einige derselben bei einem anderen Geschöpfe nachzuweisen; es dürfte ihn wohl kaum

---

[1]) Dass die Erde in der Mitte des Weltganzen ruhe, ist die Ansicht des Plato und Aristoteles; hingegen scheint der Schluss, dass deshalb die Erde als Endzweck der Schöpfung zu betrachten sei, dem Saadia anzugehören. Nach Plato und Aristoteles kann die Erde, resp. der Mensch schon darum nicht als Endzweck der Schöpfung angesehen werden, weil die oberen Sphären naturgemäss vorzüglicher und erhabener als die Erde sein müssen. Wie Theophrast berichtet, soll Plato es in späteren Jahren auch bereut haben, dass er im Timeaus der Erde den Mittelpunkt des Weltganzen eingeräumt habe, da diese Stelle einem Besseren (dem Centralfeuer) gebühre (vgl. Zeller a. a. O. II, 1. S. 519 Anmerk. 2). Auch Maimonides bestreitet, dass der Mensch der Endzweck der Schöpfung sei, weil die Engel und Sphären nicht um der Menschen willen da sein könnten (More III, 14. Munk, Guide III, 101; III, 12. Guide III, 69; III, 13. Guide III, 89). Vielleicht hängt es damit, dass Saadia den Menschen als Endzweck der Schöpfung betrachtet, auch zusammen, dass er, wie Abraham ibn Esra (zu Genes. 1, 1) berichtet, den Menschen über die Engel gestellt haben soll (vgl. Schmiedl, Studien S. 84).

gelingen.[1]) Je mehr wir über den Inhalt der oben ausgesprochenen Grundsätze nachdenken, desto mehr muss sich in uns die Ueberzeugung befestigen, dass der dem Menschen zugeschriebene Vorzug vor den anderen Geschöpfen nicht etwa auf einem Irrthum, auf anmaasslicher Ueberhebung, auf Dünkel und Selbstüberschätzung beruhe, sondern dass wir denselben mit vollem Rechte und als unbestreitbare Wahrheit für uns in Anspruch nehmen dürfen. Ist aber der Mensch gewissermassen als Mittelpunkt und Endzweck der ganzen Schöpfung anzusehen, so ist es auch begreiflich, dass die göttlichen Verordnungen und Mahnungen, die Ge- und Verbote ausschliesslich an ihn gerichtet sind, denn alle Vorzüge, mit denen die göttliche Weisheit den Menschen ausgerüstet hat, haben eben nur den Zweck, ihn zur Befolgung der göttlichen Gebote und Vorschriften fähig zu machen.

Die Annahme, dass der Mensch als Endzweck der gesammten Schöpfung zu betrachten sei, ist auf die Voraussetzung gegründet, dass in dem Menschen die Vorzüge aller geschaffenen Wesen sich vereinigen, dass in ihm gewissermassen das Ideal der Schöpfung zum vollendetsten Ausdruck gelangt sei. Ist diese Voraussetzung jedoch berechtigt? Haften nicht dem Wesen des Menschen die offenbarsten Mängel und Unvollkommenheiten an, die mit unserer Vorstellung von einem solchen Ideal unvereinbar erscheinen? Um diesem Einwand zu begegnen, weist Saadia nach, dass die angeblichen Unvollkommenheiten des menschlichen Wesens der Annahme, der Mensch sei der Endzweck der Schöpfung, durchaus nicht im Wege ständen. Wollte man z. B. in der Unansehnlichkeit des menschlichen Leibes einen Widerspruch mit jener Annahme finden, so sei darauf zu erwidern, dass dafür der Geist des Menschen desto umfassender sei, dass der Mensch im Stande sei, mit diesem den Himmel und die Erde zu umspannen, ja noch weit über dieselben hinaus bis zu dem Urgrund alles Seins, bis zu Gott, dem Schöpfer des Alls emporzudringen. Es sei aber, auch abgesehen davon, eine thörichte Forderung, für den Menschen einen Leib von anderer Beschaffenheit, nämlich anstatt eines materiellen, aus Blut, Schleim und beiden Gallen zusammengesetzten, einen anderen aus lauter reinen Bestandtheilen zu wünschen, denn dies wäre gleichbedeutend mit dem Wunsche, dass Gott anstatt des Menschen einen Engel oder einen Stern hätte schaffen sollen.[2]) Unter allen irdischen Dingen ist nämlich der menschliche Leib in der That das

[1]) III, 76: ואם יחשוב החשב, כי אשר נתן לו היתרון הוא דבר זולת האדם, יראני אלה המעלות או קצתם לזולתו וזה מה שלא ימצאהו.

[2]) IV, 76; vgl. VI, 99.

lauterste und feinste, etwas noch Feineres hätte nur ein Engel oder ein Stern sein können; demnach will derjenige, der eine solche Forderung stellt, auf die Schöpfung des Menschen überhaupt Verzicht leisten. Dass aber die Lebenszeit des Menschen von begrenzter Dauer ist, hat darin seinen Grund, dass Gott den Menschen in dieses irdische Dasein voller Müh und Qual nur so lange versetzen wollte, bis er in demselben sich das ewige Leben würde errungen haben.[1]) Was ferner die Krankheiten betrifft, denen der Mensch unterworfen ist, so können dieselben unter Umständen für ihn zu einer Wohlthat werden, indem sie ihn veranlassen, seine Sünden zu bereuen, sich vor Gott zu demüthigen und seinen Lebenswandel umzugestalten. Die schmerzhaften Empfindungen, die durch Wärme und Kälte, durch das Gift der Schlangen, durch wilde Thiere u. dgl. erzeugt werden, sind dazu bestimmt, dem Menschen eine annähernde Vorstellung von den ihm für sein sündhaftes Verhalten in Aussicht gestellten Schmerzen zu gewähren, damit er sich nicht aus Unkenntniss derselben der Sünde in die Arme werfe. Die mannigfachen Triebe und Begierden, die den Menschen beherrschen und von denen gar manche ihm zum Verderben gereichen, sind dem Menschen zwar von Gott eingepflanzt worden, jedoch mit der Bestimmung, dass er denselben vermittelst der Vernunft die ihnen angemessene Stellung zuweise, in welcher sie im Stande sind, den ihnen gesetzten Zwecken zu entsprechen. So hat der Ernährungstrieb die Aufgabe, der Erhaltung der individuellen Lebensform, und der Geschlechtstrieb die Aufgabe, der Erhaltung der Gattung zu dienen; darum sind beide, solange sie das gebührende Maass nicht überschreiten, durchaus lobenswerth und erscheinen nur dann als schimpflich, wenn sie bis zur Unmässigkeit übertrieben werden.[2]) Die Androhung

[1]) Für יסעיהו ist nach dem arab. Text יַסְעִיהוּ (Hiph. von נסע) zu lesen, wie schon Bensew vermuthet hat.

[2]) IV, 77. Dieselbe Frage, nur ein wenig anders gewendet, wird von Saadia auch am Anfang des neunten Abschnitts behandelt. Warum, so heisst es dort (IX, 130), lässt Gott die von ihm in die menschliche Natur gepflanzten Triebe, wie Unzucht, Rachsucht u. a., der Vernunft als schimpflich erscheinen, da die Bekämpfung derselben dem Menschen doch Pein und Schmerzen verursacht. Dort begnügt sich jedoch Saadia damit, als Antwort auf die umso grössere Belohnung im Jenseits hinzuweisen. Auch von al-Dschubbâ'î wird dieses Problem erörtert und wahrscheinlich hat es Saadia von diesem übernommen, Schahrest. I, 87: „Wenn er ihnen nun aber in ihrem Verstande das Thun des Nothwendigen und das Abwenden von dem Schimpflichen zur Pflicht macht, und in ihnen das Verlangen nach dem Schimpflichen und die Flucht vor dem, was zu loben ist, geschaffen und in ihnen die tadelnswerthen Eigenschaften vereinigt habe, so sei bei dieser Verpflichtung seine Pflicht, den Verstand vollkommen

der schmerzlichen Leiden und der ewigen Feuerqualen im Jenseits war für den Menschen ebenso nothwendig wie die Verheissung der ewigen Belohnung und Seligkeit, damit die dadurch erzeugten Empfindungen von Furcht und Hoffnung auf das Verhalten des Menschen einen wohlthätigen Einfluss ausüben. [1]) Endlich ist es auch mit der Annahme, dass der Mensch der Endzweck der Schöpfung sei, nicht unvereinbar, wenn schon hienieden über einen Menschen als Strafe der Tod verfügt werden kann, denn ebenso, wie es der menschlichen Vernunft nicht widerspricht, dass dem Einzelnen eines seiner Gliedmaassen, wenn dasselbe, durch Krankheit oder Vergiftung unheilbar angegriffen, den ganzen Körper bedroht, abgeschnitten werde, ebenso kann es die Vernunft auch nur billigen, wenn ein menschliches Individuum, das in Folge seiner Entartung der Gesammtheit zur Gefahr gereicht, aus Rücksicht auf dieselbe beseitigt wird. [2]) Wie in den angeführten Fällen so wird der Gläubige aber auch in anderen leicht im Stande sein, eine Rechtfertigung für solche Erscheinungen zu finden, die auf den ersten Blick zu ähnlichen Zweifeln Anlass geben, und er wird sich in dem Glauben an die Allweisheit Gottes durch dieselben nicht erschüttern lassen.

Zu dem eigentlichen Gegenstand dieses Abschnitts, dem Problem der Willensfreiheit, übergehend, führt Saadia zunächst aus, es zieme sich für die Gerechtigkeit Gottes und für seine Liebe zu den Menschen, dass er denselben die Kraft und Fähigkeit verleihe, dasjenige zu thun, was er ihnen geboten, und dasjenige zu unterlassen, was er ihnen verboten habe. [3]) Dies sei einerseits eine Forderung der menschlichen Vernunft, da die göttliche Weisheit dem Menschen unmöglich Etwas gebieten könne, zu dessen Erfüllung er nicht die Freiheit oder Macht besässe, wie es andererseits auch durch die heilige Schrift bestätigt werde, so z. B. wenn es heisse: „Mein Volk, was habe ich dir gethan und was habe ich dir unmöglich gemacht“ [4])

---

zu machen“ u. s. w. Ebenso heisst es auch bei den lauteren Brüdern: „Bei genauerer Betrachtung und Ueberlegung findet man, dass die meisten Gebote und Verbote, Entscheidungen und Bestimmungen, Warnungen und Drohungen des Grundgesetzes den von der Natur uns eingepflanzten Neigungen zur Lust und zum Genuss zuwider sind“ (Dieterici, Logik und Psychol. S. 135. vgl. das. S. 161).

[1]) Vgl. IX, 138.

[2]) Vgl. V, 87.

[3]) Vgl. oben Seite 159.

[4]) Saadia erklärt das Wort הכאיתיך in der der Wurzel כאה im philosophischen Sprachgebrauch beigelegten Bedeutung des Unmöglichseins, vgl. Abr. ibn Esra's Bibelkommentar z. St.

(Micha 6, 3), oder: „Am hellen Tage vollführen sie es, denn sie haben die Macht dazu“ (Micha 2, 1). Darauf fährt Saadia fort: „Ich bin aber der Meinung, die Fähigkeit (zum Handeln) müsse der Handlung selbst vorangehen, so dass dem Menschen die Wahl bleibt zwischen der Handlung und dem Unterlassen derselben. Denn wäre sie (die Fähigkeit) gleichzeitig mit der Handlung, dann gäbe es nur zwei Möglichkeiten: entweder beide ständen in Wechselbeziehung zueinander, oder es könnte keine von beiden die Ursache der anderen sein.[1]) Würde sie aber gar später als die Handlung sein, dann könnte der Mensch ja dasjenige, was er vorher gethan hat, durch sie wieder ungeschehen machen (wenn er nämlich nachträglich die Handlung nicht wollte). Nachdem aber diese beiden Annahmen sich als absurd erwiesen haben, sind wir zu der Annahme gezwungen, dass die Fähigkeit zum Handeln der Handlung vorangehe, damit der Mensch im Stande sei, durch sie das Gebot seines Gottes zu erfüllen.“ Um diese Ausführung richtig zu verstehen, müssen wir auf die Quellen zurückgehen, welche Saadia die Anregung zu dem hier erörterten Problem gegeben haben. Die Frage, um die es sich hier handelt, steht nämlich zu einer der wesentlichsten Grundlehren der islamitischen Theologie in engster Beziehung. Gegenüber der unzweideutigen Lehre des Korans von der über alle menschlichen Handlungen sich erstreckenden göttlichen Vorherbestimmung war es auch den freier denkenden Geistern nicht leicht, sich ohne jeden Vorbehalt zu dem Glauben an die menschliche Willensfreiheit zu bekennen; so machte sich denn das Bedürfniss geltend nach einer Vermittlung zwischen diesen beiden einander so schroff gegenüberstehenden Anschauungen, zwischen der Lehre von der menschlichen Willensfreiheit auf der einen und der Prädestinationslehre auf der anderen Seite. Eine solche Vermittlung glaubten einige unter den mutazilitischen Schulhäuptern und unter diesen auch der von uns schon öfter erwähnte al-Dschubbâ'î darin gefunden zu haben, dass sie annahmen, die menschliche Willensfreiheit oder das Vermögen zum Handeln trete zu gleicher Zeit mit der Handlung ein.[2])

[1]) Gleichzeitige Dinge, will Saadia sagen, stehen entweder in Wechselbeziehung zueinander oder sie sind voneinander ganz unabhängig. In beiden Fällen giebt es aber keine Erklärung dafür, wie Gott dem Menschen gewisse Handlungen zur Pflicht machen könne, denn dies setzt voraus, dass die Fähigkeit zum Handeln oder der Wille des Menschen die bewirkende Ursache dieser Handlungen sei.

[2]) Schahrest. I. 81: „Sie stimmten beide (al-Dschubbâ'î und sein Sohn Häschim) überein in der Läugnung, dass das Vermögen dem Thun vorhergehe und eine Kraft sei, welche zu dem Wohlsein des Körpers und der

Der menschliche Willensakt sollte nach dieser Annahme die Handlung nur begleiten, ohne sie selbst herbeizuführen; es sollten die menschlichen Handlungen demselben Kausalnexus wie alle anderen Geschehnisse unterliegen, nur dass sich der Mensch die Handlung in dem Augenblick, da sie eintritt, gewissermassen aus freiem Entschlusse aneignet, indem er ihr seine innere Zustimmung ertheilt. Dagegen glaubte eine andere Richtung innerhalb der mutazilitischen Theologie, sich bei dieser in der That etwas schwächlichen Vermittlungstheorie nicht beruhigen zu dürfen, und indem sie sich über alle dogmatischen Bedenken mit kühnem Freimuth hinwegsetzte, gelangte sie zuletzt zu uneingeschränkter Anerkennung der Lehre von der menschlichen Willensfreiheit. Nach der Auffassung dieser Denker sind bei jeder dem freien Willensentschluss des Menschen entspringenden Handlung zwei ihrem Wesen nach völlig verschiedene und auch der Zeit nach auseinanderliegende Momente oder Stadien zu unterscheiden. Das erste Stadium ist der innerhalb des menschlichen Bewusstseins sich vollziehende Willensakt, in welchem die beabsichtigte Handlung gleichsam zu ideeller Existenz gelangt; in diesem Stadium entfaltet das menschliche Willensvermögen sich in völlig freier und ungehemmter Weise, denn der Willensentschluss an sich ist auch von denjenigen äusseren Bedingungen unabhängig, die bei dessen realer Ausführung in Betracht kommen. Das zweite Stadium besteht darin, dass die in unserem Bewusstsein bereits abgeschlossene Handlung aus ihrer ideellen Existenz in die Wirklichkeit übergeführt wird, dass der freie Willensentschluss zur Realisirung gelangt, wobei denn freilich die äusseren Bedingungen, unter denen die Handlung sich vollzieht, ihren maassgebenden Einfluss geltend machen. Als der namhafteste Vertreter dieser Ansicht wird Abu-l-Hudsail al-ʿAllâf bezeichnet, „der Scheich der Mutazila, der ein Angesehener der Sekte war und die Methode und nach ihr die Hauptpunkte genauer begründete.“ [1]) Es ist selbst-

---

Gesundheit der Glieder hinzukomme.“ Josef al-Basir berichtet, dass die Schule des Nagâr und des al-Aschari, obschon sie dem Menschen doch ein gewisses Verdienst bei seinen Handlungen zuerkannten, dennoch gelehrt hätten, dass die Fähigkeit zu handeln erst im Moment der Handlung eintrete (Frankl a. a. O. S. 43).

[1]) Schahrest. I. 48; das. I, 51: „Der sechste Punkt ist seine Behauptung über das Vermögen (diejenige Beschaffenheit des Menschen, wodurch die Möglichkeit der Ausführung einer Handlung gegeben ist — δύναμις), dass es nämlich ein Accidenz von den Accidenzen ausser dem Wohlsein und der Gesundheit sei, und er unterschied Handlungen der Herzen und Handlungen der Glieder und sagte: die Existenz der Handlungen der Herzen ist nicht vollständig von ihm (dem Menschen), wenn die Macht und mit ihr das

verständlich, dass Saadia, dem der Glaube an die Willensfreiheit als eine der Grundlehren des Judenthums von vornherein feststand, bei einer Wahl zwischen diesen verschiedenen Auffassungen sich für diejenige entscheiden musste, die dem Menschen, indem sie der Handlung als die sie bewirkende Ursache den Willensakt vorangehen lässt, das Recht der freien Selbstbestimmung im weitesten Umfange wahrt.

Die Freiheit des menschlichen Willens besteht in der dem Menschen verliehenen Macht, sich aus eigener freier Wahl entweder für die Ausführung einer Handlung oder für deren Unterlassung zu entscheiden, sie ist nach dem bei den Mutaziliten geläufigen Ausdruck die Kraft oder das Vermögen, vermittelst dessen wir uns für oder wider eine Handlung bestimmen können. Allein eine solche Kraft, so könnte man glauben, ist zwar bei dem Entschlusse, eine Handlung auszuführen, als wirksam zu denken, nicht aber bei der Nichtausführung einer Handlung oder bei dem Entschlusse, die Ausführung einer Handlung zu unterlassen. Der Begriff der Kraft setzt als sein Korrelat irgendeine positive Wirkung voraus, das Unterlassen einer Handlung ist aber etwas Negatives und darum kann es nicht als die Wirkung einer Kraft bezeichnet werden. An die Möglichkeit eines solchen Einwandes scheint Saadia gedacht zu haben, wenn er seiner Definition der menschlichen Willensfreiheit folgende Bemerkung hinzufügt: „Ich sehe mich veranlasst, hier die Erläuterung anzuschliessen, dass beim Menschen das Unterlassen einer Sache ebensogut eine Handlung sei wie die Ausführung derselben, denn für den Menschen fällt das Unterlassen einer Sache mit dem Thun ihres Gegentheils zusammen. Wenn Gott ein Ding zu schaffen unterlässt,

---

Vermögen im Zustande des Handelns fehlt, er gab das aber zu bei den Handlungen der Glieder; und er behauptete das Vorangehen desselben (des Vermögens), so dass durch dasselbe in dem ersten Zustand (Stadium) gehandelt werde, wenn auch die Handlung nur im zweiten Zustande gefunden werde; denn, sagte er, der Zustand, wenn die Handlung geschieht, sei ein anderer als der Zustand der geschehenen Handlung; ferner: das, was aus einer Handlung des Menschen entsteht, sei seine Handlung ausser der Farbe, dem Geschmack, dem Geruch und allem, dessen Beschaffenheit nicht erkannt werde.“ Von dem Stifter der Sekte der Thumâmîja berichtet Schahrest. (I, 73): „Dazu gehört ferner seine Behauptung, dass das Vermögen (des Thuns) in dem Wohlsein und der Gesundheit und dem Freisein derselben von Schäden bestehe und dass es dem Thun vorangehe.“ Ebenso lehrten die Maimûnîja (Schahrest. I, 144) und die Ibâdhîja (das. I, 152). Josef al-Basir sagt: „Freiheit in Bezug auf eine Handlung heisst das Vermögen, nach entgegengesetzten Seiten hin wirken zu können; etwas zu thun oder zu lassen. — Diese Fähigkeit nehmen wir ganz unmittelbar an uns selber wahr. Sie tritt nicht erst im Zeitpunkt der Handlung selbst zu Tage, sondern muss der Handlung vorausgegangen sein“ (Frankl a. a. O. S. 42).

so ist dies freilich, wie bereits bei einer anderen Gelegenheit gezeigt worden ist, [1]) keine Handlung, weil bei Gott dadurch, dass er die Dinge zu schaffen unterlässt, nicht deren Gegentheil entsteht. Der Mensch aber, dessen Handlungen sich nur auf die Erzeugung von Accidenzien beschränken, unterlässt eine Sache nur, um deren Gegentheil zu bewirken; wenn er nicht liebt, so hasst er, wenn er nicht wohlwollend ist, so zürnt er; ein Mittleres giebt es da nicht." Dass diese Distinktion dem mutazilitischen Gedankenkreise entlehnt sei, ist von uns bereits an einer früheren Stelle nachgewiesen worden. [2]) Im Uebrigen, so schliesst Saadia diese Erörterung, ist eine menschliche Handlung, die nicht aus freier Wahl hervorgegangen wäre, überhaupt undenkbar. Der aus einer Handlung entspringende Effekt kann unter Umständen unbeabsichtigt sein, so z. B. die durch unvorsichtiges Fällen eines Baumes bewirkte Tödtung eines Menschen, die Handlung selbst aber, in dem erwähnten Beispiel das Fällen des Baumes, kann nur aus freier Wahl und mit Bewusstsein vollbracht werden. [3])

Um nicht die Freiheit des menschlichen Willens zu beeinträchtigen, enthält sich die göttliche Allmacht jeder Einwirkung auf die menschlichen Handlungen, sie legt dem Menschen, wo es sich um die Befolgung oder Nichtbefolgung der göttlichen Gebote handelt, keinerlei Zwang auf. Dafür lassen sich Beweise beibringen aus der sinnlichen Wahrnehmung, aus der Vernunft, aus der Schrift und aus der Ueberlieferung. [4]) Aus der sinnlichen Wahrnehmung, insofern der Mensch sich bewusst ist, dass er je nach Belieben reden oder schweigen, eine Sache ergreifen oder loslassen könne, während er sich keiner Kraft bewusst ist, die ihn an der Ausführung seines Entschlusses zu hindern vermöchte. [5]) Darin liegt ein Beweis, dass dem Menschen die Fähigkeit verliehen ist, durch seine Vernunft die Herrschaft über sich selbst zu üben, so dass er, wenn er diese Herrschaft

---

[1]) IV, 77—78; vgl. I, 28. 38; II, 54; oben S. 82 und S. 123. Für אשר ברא ist nach dem arab. Text und den älteren Editionen אשר באדי zu lesen.

[2]) Vgl. oben S. 82.

[3]) Auch hier hat Saadia vielleicht die von Abu-l-Hudsail gemachte Unterscheidung zwischen den Handlungen der Herzen und den Handlungen der Glieder im Sinne, vgl. oben S. 165 Anmerk. 1.

[4]) Schahrest. I, 105 (Von den Asch'arîja): „Was das Leugnen der Macht und des Vermögens anbetrifft, so gehört es zu demjenigen, was der Verstand und der äussere Sinn verwirft."

[5]) Schahrest. I, 102: „Da der Mensch von selbst einen Unterschied zwischen den Bewegungen des Zitterns und Bebens und zwischen den Bewegungen der freien Wahl und des Willens inne wird."

ausübt, als vernünftig, wenn er sie nicht ausübt, als thöricht angesehen wird. Was den Beweis aus der menschlichen Vernunft betrifft, so ist bereits an einer früheren Stelle gezeigt worden, dass eine Handlung nicht von zwei Urhebern ausgehen könne;[1]) wer aber annimmt, Gott könne auf den Menschen irgendwelchen Zwang ausüben, der legt ja ein und dieselbe Handlung zwei Urhebern bei.[2]) Auch wäre mit der Annahme eines solchen Zwanges die Ertheilung von Ge- und Verboten unvereinbar,[3]) ebenso wie die Bestrafung des Menschen wegen irgendwelcher Handlung, da er ja in Folge des Zwangs zu derselben genöthigt gewesen wäre.[4]) Würden die Handlungen des Menschen einem Zwang unterliegen, so müsste ferner die Vergeltung für den Gläubigen und für den Ungläubigen dieselbe sein, denn Jeder von beiden thäte nur das, was ihm geboten worden ist; gleich wie ein verständiger Mensch, wenn er zwei Arbeiter miethet und dem einen zu bauen, dem anderen niederzureissen gebietet, jedem von beiden den ihm gebührenden Lohn entrichten muss. Endlich könnte der Mensch, wäre er dem Zwange unterworfen, stets die Einrede erheben, er habe gewusst, dass er gegen die Macht Gottes Nichts auszurichten vermöge, und wenn sich der Ungläubige wegen seines Unglaubens damit entschuldigen würde, so hätte er im Grunde recht und seine Rechtfertigung könnte nicht zurückgewiesen werden. Die Schrift spricht die Lehre von der menschlichen Willensfreiheit in dem bekannten Satze aus: „Ich rufe heut wider euch zum Zeugen auf den Himmel und die Erde, das Leben und den Tod lege ich dir vor, den Segen und den Fluch, wähle das Leben“ (Deut. 30, 19). Dass dem Sünder die Verantwortung für sein Thun zufalle, ist in dem Satze ausgedrückt: „Von eurer Hand kommt Solches; sollte er einen von euch freundlich aufnehmen?“ (Mal. 1, 9); dass Gott keine Schuld an der Sünde trage, in dem Satze: „Wehe den widerspenstigen Kindern, ist der Spruch des Ewigen, Beschlüsse zu fassen ohne mich“ (Jes. 30, 1); dass er an dem lügenhaften Thun der Menschen keinen Antheil habe, in

---

[1]) Vgl. I, 26; II, 43.

[2]) Schahrest. I, 94: „Und sie (die Dhirârîja) hielten es für möglich, dass ein Thun zwischen zwei Thätern entstehe.“ vgl. Frankl a. a. O. S. 44.

[3]) Schahrest. I, 46: „Er (Wassil Ibn 'Atâ) sagt weiter: es ist unmöglich, dass dem Menschen das Thun anbefohlen wird, er aber nicht die Möglichkeit zum Thun habe, er finde vielmehr in sich selbst das Vermögen und das Thun; wer das leugne, der leugne das, was durch die Nothwendigkeit gegeben sei.“

[4]) Schahrest. I, 45: „Dass es unmöglich sei, dass er von den Menschen das Gegentheil von dem, was er befohlen habe, wolle, und dass er Etwas über sie festsetze, nachher aber ihnen deswegen vergelte.“

dem Satze: „Ich sandte die Propheten nicht und sie liefen, ich redete nicht zu ihnen und sie weissagten“ (Jerem. 23, 21). Durch die Ueberlieferung unserer alten Weisen wird diese Lehre bestätigt in dem bekannten Satze: „Alles liegt in Gottes Hand, nur nicht die Gottesfurcht, denn so steht geschrieben (Deut. 10, 12): Und nun Israel, was fordert denn der Ewige, dein Gott, von dir, als dass du ehrfürchtest den Ewigen, deinen Gott“. [1])

Gegen dieses Ergebniss der bisherigen Untersuchung, dass nämlich der Wille Gottes an der von dem Sünder begangenen Sünde gänzlich unbetheiligt sei, liesse sich jedoch der Einwand erheben, wie denn in der Welt überhaupt Etwas existiren könne, dessen Existenz Gott nicht haben wolle. Dieses auch in der mutazilitischen Theologie vielfach erörterte Problem [2]) wird von Saadia in folgender Weise gelöst. Wenn es uns undenkbar erscheint, dass ein Weiser in dem Bereich seiner Macht Etwas zulassen sollte, was er selber nicht haben will, so trifft dies wohl vom Menschen zu, weil der Mensch gewöhnlich nur dasjenige verwirft, was ihm selber schädlich ist. Allein Gott verwirft die Dinge nicht mit Rücksicht auf sich selbst, da ja sein Wesen von diesen Accidenzien gar nicht getroffen werden kann, er verwirft sie vielmehr nur mit Rücksicht auf uns Menschen, weil sie nämlich uns schädlich sind. Wenn wir z. B. gegen Gott sündigen, indem wir uns gegen ihn undankbar beweisen, so machen wir uns einer Thorheit schuldig; wenn wir uns aneinander vergreifen, so schädigen wir uns an unserem eigenen Leben und Vermögen. Demnach ist es durchaus nicht so unbegreiflich, dass Gott Dinge in der Welt geschehen lässt, die uns verwerflich erscheinen, die aber Gott nur mit Rücksicht auf uns für verwerflich erklärt hat.

Wie zwischen der Allmacht Gottes und der Willensfreiheit des Menschen kein Widerspruch besteht, so besteht ein solcher auch nicht zwischen der Allwissenheit Gottes und der Willensfreiheit des Menschen. Von der Allwissenheit Gottes ausgehend, könnte man nämlich die Frage aufwerfen: wenn Gott Alles, was geschieht, vorherweiss, ehe es geschehen ist, so muss er auch vorherwissen, dass der Mensch sündigen werde; dann

---

[1]) Talm. b. Berachoth fol. 33b; Nidda fol. 16b; Megilla fol. 25a. Saadia beruft sich noch auf drei Schriftverse, in denen die Unfreiheit des menschlichen Willens entweder in der Form einer verwunderten Frage (Ezech. 18, 23), oder einer einfachen Aussage (das. V, 32), oder einer feierlichen Betheuerung (das. 33, 11) geleugnet werde.

[2]) Bei den Mutaziliten wird die Frage so formulirt: „ob Gott Macht über die bösen Thaten und Ungerechtigkeiten habe,“ vgl. Schahrest. I, 53. 60; Steiner, Die Mutaziliten S. 56.

aber sei es ja unmöglich, dass der Mensch nicht sündigen solle, da sonst Gottes Wissen kein vollkommenes wäre. Dieses so überaus bedeutsame Problem, das den Angelpunkt für jede Untersuchung über die menschliche Willensfreiheit bildet, wird von Saadia mit einer naiven Zuversichtlichkeit, ja mit einer Geringschätzung behandelt, die uns wahrhaft in Staunen setzen muss. Auf diese Frage, so meint er, liesse sich eine noch viel einleuchtendere Antwort geben als auf die unmittelbar vorher erörterte, ja er glaubt sogar den Nachweis führen zu können, dass dieselbe eine irrige Vermuthung, wenn nicht gar eine absichtliche Täuschung zur Voraussetzung habe. Diese Voraussetzung soll nämlich in der Annahme bestehen, dass Gottes Wissen von den Dingen auch deren Entstehung und Existenz zur Folge habe. Verhielte es sich aber wirklich so, dann müssten alle Dinge von Ewigkeit her bestehen, denn Gottes Wissen von den Dingen reiche, da es keine Zeit gegeben haben könne, in der Gott dieselben nicht gewusst habe, bis in die Ewigkeit hinauf. Unsere Ansicht, so fährt Saadia fort, ist vielmehr die, dass Gott die Dinge in der That nach ihrer wahren Beschaffenheit kenne, dass er von Allem, was sich dereinst ereignen soll, wisse, es werde sich ereignen, von jedem Willensentschluss, den der Mensch einst fassen soll, vorherwisse, dass und wie er ihn fassen werde. Auf die Frage aber, ob es überhaupt denkbar sei, dass der Mensch, wenn Gott vorherwisse, dass derselbe zu dieser bestimmten Zeit reden werde, verstummen oder schweigen könne, entgegnen wir ganz einfach: sollte sich der Mensch anstatt zum Reden zum Schweigen entschliessen, so brauchen wir unsere ursprüngliche Annahme nur darnach zu modificiren und, anstatt anzunehmen, Gott wüsste vorher, dass der Mensch reden werde, nehmen wir an, Gott wisse, dass der Mensch schweigen werde. Gott kennt eben das letzte Ergebniss des menschlichen Handelns, wie dasselbe nach den verschiedenen von dem Menschen angestellten Erwägungen ausfallen wird, und zwar kennt er es so, wie es wirklich ausfallen wird, weil Gott alle Gedanken (Ps. 94, 11) und alle Begierden des Menschen (Deut. 31, 21) bekannt sind. [1]) Mit dieser auf einem offenbar vitiösen Zirkelschluss beruhenden Erklärung glaubt Saadia das in Rede stehende Problem endgiltig gelöst zu haben.

[1]) Dieselbe Lösung findet sich im Wesentlichen auch bei Jehuda ha-Lewi (Kosari V, 20), der dieselbe ausdrücklich als das Resultat der unter den Anhängern des Kalams über diesen Punkt gepflogenen Diskussionen bezeichnet (vgl. auch Isaak ben Schescheť's Responsen Nr. 119). Mit Entschiedenheit bekämpft wird diese Lösung von Albo (Ikkarim IV, 1—3; vgl. auch meine Schrift über A. b. D. S. 209).

und er wendet sich sofort zwei anderen Fragen zu, die wiederum aus dem Kreise der mutazilitischen Theologie herstammen.

Welche Weisheit, so lautet die erste Frage, soll darin liegen, dass Gott dem Frommen, von dem er doch vorherweiss, er werde sich ohnehin von dem Dienste Gottes nicht abwenden, noch Ge- und Verbote ertheilt? Saadia zeigt nun, dass die Ertheilung von Ge- und Verboten auch an den Frommen aus vier Gründen habe geschehen müssen; und zwar erstens, damit der Fromme wisse, was Gott von ihm begehre; zweitens, damit ihm für sein Thun eine Vergeltung zu Theil werde, denn wäre ihm das tugendhafte Handeln nicht geboten, so würde er für dasselbe auch keinen Lohn zu erwarten haben; drittens, weil ebenso wie die Belohnung einer nicht gebotenen guten Handlung auch die Bestrafung einer nicht verbotenen schlechten Handlung als ein Unrecht zu betrachten wäre; viertens endlich, weil die nochmalige Einschärfung der Vernunftgebote durch die Propheten geeignet sei, den Ernst und Eifer in der Beobachtung derselben zu erhöhen.

Die zweite Frage lautet: welche Weisheit soll umgekehrt darin liegen, dass Gott seinen Sendboten den Auftrag giebt, sich an die Ungläubigen zu wenden, da er doch vorherwissen muss, dieselben würden trotzdem bei ihrem Unglauben beharren?[1]) Dieses Verfahren, meint Saadia, sei aus sechs Gründen gerechtfertigt. Erstens würde der Ungläubige, wäre die göttliche Sendung an ihn nicht ergangen, den Vorwand haben, er würde, wenn Gott seine Sendung auch an ihn gerichtet hätte, sich gleichfalls zum Glauben bekehrt haben.[2]) Zweitens müsste Gott, wenn es einzig und allein auf sein Wissen ankäme, den Sünder auch dann bestrafen, wenn derselbe seine Gesinnung auch noch nicht durch die That zum Ausdruck gebracht hätte; dann aber würde die Vergeltung sich nicht nach den Handlungen der Menschen, sondern nach dem Wissen Gottes richten.[3])

---

[1]) IV, 79; vgl. Frankl a. a. O. S. 42—48. Die Darstellung Josef al-Basir's beweist unverkennbar, dass diese beiden Fragen, namentlich aber die zweite, von den Mutaziliten auf das Eingehendste behandelt worden sind. Wie es scheint, sind auch die Gegengründe Saadia's aus der mutazilitischen Literatur geschöpft.

[2]) Schahrest. I, 67 (Bisrija): „Es sei nur seine Pflicht, dem Menschen die Macht und das Vermögen (des Handelns) zu verleihen und durch die Berufung und Sendung die Vorwände zu entfernen."

[3]) Die Richtigkeit unserer Auffassung der im Text etwas dunklen Stelle wird durch Kosari V, 20 bestätigt, wo dieses Argument mit folgenden Worten dargestellt wird: יאלו היתה הידיעה סבה לחייב, היה בדין שיהיו יתודים בגן עדן לידיעת האלהים אלי שהם צדיקים מבלי שיעבדו, ואחדים בגהנם לדיעתי שהם עתידים לחטוא מבלי שיחטאו.

Drittens sollte, ebenso wie die Ueberzeugung vermittelst der Sinne und vermittelst der Vernunft, auch die Ueberzeugung vermittelst der Prophetie den Ungläubigen so gut wie den Gläubigen dargeboten werden. Viertens, wie wir mit Recht behaupten, dass derjenige, der einem Anderen etwas Schlechtes anbefiehlt, demselben, auch wenn dieser es nicht thut, etwas Uebles zugefügt habe, so werden wir auch denjenigen, der einem Anderen etwas Gutes anbefiehlt, auch wenn dieser es nicht thut, als dessen Wohlthäter und als einen Weisen bezeichnen dürfen.[1]) Fünftens, wäre die Empfehlung des Guten deshalb als Thorheit anzusehen, weil sie von demjenigen, an den sie ergeht, nicht beachtet wird, so müsste umgekehrt die Empfehlung des Bösen, wenn sie von demjenigen, an den sie ergeht, beachtet wird, als Weisheit angesehen werden; das hiesse aber, dass das Wesen des Guten und Bösen sich verändere je nach der Aufnahme, die es bei den Menschen findet, was sinnlos ist.[2]) Sechstens, wie Gott in Betreff der Vernunft sowie der Kraft und Fähigkeit (zum Handeln) keinen Unterschied zwischen den Menschen gemacht hat, so war es auch angemessen, dass er keinen Unterschied zwischen ihnen in Betreff des Gebotes und der Sendung mache.[3]) Im Uebrigen, so fügt Saadia am Schluss dieser Auseinandersetzung noch hinzu, kann als zwecklos nur dasjenige bezeichnet werden, was keinem der Geschöpfe irgendwelchen Nutzen bringt; die göttliche Sendung an die Ungläubigen aber trägt, auch wenn diese selbst sich für das Gegentheil entscheiden und dadurch keine Förderung und Belehrung erfahren, doch jedenfalls dazu bei, dass die Gläubigen und die Menschen überhaupt belehrt und und zur Einsicht geführt werden. So erzählen die Menschen sich noch heute und werden sich bis in alle Zukunft erzählen von der Sündfluth, von dem Schicksal Sodom's und Gomorrha's, von der Heimsuchung Pharao's und ähnlichen Dingen.

Die vorangegangene Untersuchung hat uns gezeigt, dass im Allgemeinen zwischen der Allwissenheit Gottes und der freien

---

[1]) Bei Slucky ist hier (IV, 80) zwischen Zeile 1 und 2 eine Zeile ausgefallen, die nach den anderen Ausgaben lautet: בטיב למי שלא יפעלה מטיב לו ויקרא חכם, ומהם שהמצוה בטוב.

[2]) Vgl. Frankl a. a. O. S. 45.

[3]) Dieser Grund ist nicht, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, mit dem dritten identisch. Im dritten war speciell davon die Rede, dass, wie alle Menschen ohne Unterschied die ihnen obliegenden Pflichten gewissermassen durch die natürliche Offenbarung, nämlich die Sinne und die Vernunft, erkennen, so müssten dieselben ihnen auch durch die übernatürliche Offenbarung mitgetheilt werden. Dagegen wird hier nur im Allgemeinen gesagt, dass, wie kein Unterschied zwischen der Begabung der Menschen sei, so dürfe auch die Offenbarung einen solchen nicht machen.

Bethätigung des menschlichen Willens ein unüberwindlicher Widerspruch nicht vorhanden sei; dagegen bleibt noch immer die Frage offen: wie verhält es sich aber in denjenigen Fällen, in denen Gott sich des menschlichen Willens gewissermassen als eines Mittels zur Ausführung seiner eigenen Absichten bedient? Wenn Gott z. B. den Tod eines Menschen herbeiführen will, sei es als Strafe für eine begangene Sünde oder zum Zweck einer Prüfung, und er bedient sich als Mittel hierzu eines Menschen, indem er denselben einen bewussten Mord an jenem begehen lässt, wem sollen wir in diesem Falle die That zuschreiben? Sind wir berechtigt, den Mörder für eine That, bei der er doch nur den Beschluss der göttlichen Vorsehung zur Ausführung gebracht hat, verantwortlich zu machen? Diese Frage sucht Saadia dadurch zu beantworten, dass er auf den Unterschied hinweist zwischen dem Beschluss der göttlichen Vorsehung und der Art und Weise, wie derselbe zur Vollziehung gelange. Der Tod dieses bestimmten Mannes mag von der göttlichen Vorsehung allerdings beabsichtigt gewesen sein; der an ihm begangene Mord fällt aber dennoch dem Mörder als sein eigenes Werk zur Last, denn die göttliche Vorsehung hätte ihre Absicht auch in anderer Weise als durch das von dem Mörder begangene Unrecht vollziehen können. [1]) So sei es auch aufzufassen, wenn Männer wie Sanherib oder Nebukadnezar, die so viele Morde und Gewaltthaten begangen hätten, von der Schrift als die Zuchtruthe (Jes. 10, 5) oder als das Schwert Gottes (Ezech. 30, 24) bezeichnet würden. Die Einwirkung Gottes auf die Handlungen dieser und ähnlicher Personen bestehe nämlich nur darin, dass Gott denselben das Vermögen und die Macht zur Ausführung ihrer Handlungen verleihe; in diesem Sinne dürften sie als die Zuchtruthe oder das Schwert Gottes gelten; dagegen entspringe der Gebrauch, den sie von dem ihnen verliehenen Vermögen machten, durchaus ihrem eigenen Willensentschluss, für den sie darum auch die volle Verantwortung trügen, wie es die Schrift in Betreff Assyrien's (Jes. 10, 12) und Babylon's (Jer. 51, 24) auch ausdrücklich bemerke.

Zuletzt behandelt Saadia noch einen Einwand, der gegen die von ihm vorgetragene Auffassung der menschlichen Willensfreiheit erhoben worden sei; derselbe bezieht sich auf die auch von den Mutaziliten erwogene Frage über die Berechtigung

[1]) IV, 79. Saadia denkt hierbei wohl an den bekannten Ausspruch des Talmuds, dass Gott sich als Mittel zur Ausführung seiner wohlthätigen Absichten der guten Menschen und zur Ausführung seiner Strafgerichte der bösen Menschen bediene (Talm. b. Sabb. fol. 32a; Sanhedr. fol. 8a u. a.).

der Nothlüge.[1]) Wenn die Entstehung aller Accidenzien auf den göttlichen Willen zurückzuführen ist, muss derselbe dann nicht auch als der Urheber der Lüge betrachtet werden, insofern Gott den Gläubigen in eine Lage bringt, die diesen zwingt, zur Lüge als zu dem einzigen Auskunftsmittel zu greifen? Darauf entgegnet Saadia, bei genauerer Untersuchung jedes einzelnen derartigen Falles werde sich herausstellen, dass die Nothlage selbst, die den Menschen zur Lüge zwinge, die Folge einer vorangegangenen Schuld sei und dass daher der Zwang zur Lüge von dem Menschen mit Unrecht auf Gott zurückgeführt werde. In einem befremdlichen Gegensatz zu diesem tiefethischen Gedanken steht die zweite Antwort auf jene Frage, in der Saadia sich dem aufgeworfenen Problem durch eine rein formalistische Ausflucht zu entziehen sucht. Mit Hülfe der ihm verliehenen Vernunft, meint Saadia, sei der Mensch im Stande, in jeder Lage dem Zwang zur Lüge zu entgehen, indem er nämlich seine Rede in eine Form kleiden könne, die, wenn die Worte anstatt in ihrer eigentlichen in übertragener Bedeutung gefasst würden, auch eine dem wirklichen Sachverhalt entsprechende Auffassung zulasse. Wenn z. B. Abraham seine Frau Sarah als seine Schwester bezeichne, so könne dieses Wort in übertragenem Sinne ja auch eine „Verwandte" bedeuten; dies sei ein Verfahren, bei dem man sich jedenfalls einer absichtlichen Täuschung nicht schuldig mache.[2])

[1]) Schahrest. I, 52 (Abu-l-Hudsail): „Und von dem, welcher wider seinen Willen gezwungen werde, behauptete er, wenn er keine Abwendung und Beseitigung bei dem, wozu er gezwungen werde, wisse, so sei ihm die Lüge erlaubt und sein Verbrechen von ihm genommen." Von einem der Sekte der Gabarîja angehörenden Manne Namens 'Atija wird berichtet, dass er die Lüge auch bei Gott für möglich gehalten habe (vgl. Frankl a. a. O. S. 37).

[2]) Den Schluss des vierten Abschnitts bildet die für die Geschichte der Exegese wichtige, für unseren Zweck aber bedeutungslose Erklärung derjenigen Bibelstellen, die, irrthümlich aufgefasst, gegen den Glauben an die menschliche Willensfreiheit zeugen könnten. Saadia theilt diese Stellen in acht verschiedene Gruppen ein, hier werden u. A. auch die bekannten Stellen erklärt, in denen von der Verhärtung des Herzens Pharao's u. A. die Rede ist (IV, 81).

Fünfter Abschnitt.

Ueber Verdienst und Schuld.

Ueber Verdienst und Schuld. Die Eintheilung der Menschen nach ihrem religiösen und sittlichen Verhalten in zehn Klassen: Fromme und Frevelhafte (Vergeltung der bösen Handlungen der Frommen und der guten Handlungen der Frevler im Diesseits. Der Zweck der den Frommen und Schuldlosen auferlegten Leiden, das Wohlergehen der Ungläubigen); Gesetzestreue und Gesetzesübertreter u. s. w. Verschiedene Fragen über Busse und Vergeltung.

Der fünfte Abschnitt ist der Untersuchung über „Verdienst und Schuld" des Menschen gewidmet. Das Ueberwiegen der Gehorsamsakte in den Handlungen des Menschen, mit dieser Definition eröffnet Saadia die Darstellung in diesem Abschnitt, wird „Verdienst", das Ueberwiegen der Ungehorsamsakte wird „Schuld" genannt. Welches aber ist die rationelle Erklärung für Verdienst und Schuld, oder woher kommt es, dass die eine Handlung dem Menschen von Gott als Verdienst, die andere als Schuld angerechnet wird? Die naheliegende Erklärung, die Ausübung der einen Handlung sei, weil von Gott geboten, als Verdienst, die der anderen, weil von Gott verboten, als Schuld anzusehen, scheint unserem Philosophen nicht zu genügen; und in der That wird durch dieselbe die aufgeworfene Frage nicht sowohl gelöst als vielmehr nur weiter hinausgeschoben. Warum, so müssen wir weiter fragen, wird die eine Handlung von Gott vor der anderen bevorzugt, warum wird die eine von ihm anbefohlen, die andere hingegen untersagt? Für Gott selbst kann ja streng genommen der Unterschied zwischen Gut und Bös gar nicht vorhanden sein, ihm wird durch unseren Gehorsam kein Nutzen und durch unseren Ungehorsam kein Schaden bereitet. [1]) Wenn Gott nichtsdestoweniger zwischen guten und bösen Handlungen der Menschen unterscheidet, so kann daher nicht die Rücksicht

[1]) Vgl. IV, 79; oben S. 169.

auf den eigenen Vortheil, sondern nur die Rücksicht auf den Vortheil der Menschen ihn leiten, er muss dabei die wohlthätigen oder schädlichen Wirkungen im Auge haben, welche die einzelnen Handlungen je nach ihrer Beschaffenheit auf das Wesen des Menschen ausüben. Eine solche Einwirkung der Handlungen des Menschen auf die Seele ist in der That vorhanden; es giebt Handlungen, die gewissermassen eine reinigende und läuternde, und wieder andere, die eine trübende und befleckende Wirkung auf die Seele ausüben. [1]) Dass diese Wirkung dem Menschen selbst meistens verborgen bleibt, darf uns nicht Wunder nehmen. Giebt es doch selbst im Bereich der sinnlichen Dinge zahlreiche Fertigkeiten, die nur einzelnen Menschen eigen, den meisten aber verborgen sind; so vermag zwar der Münzenkenner, nicht aber der Laie zwischen einer guten und einer schlechten Münze zu unterscheiden. [2]) Wenn dies aber schon im Bereich der sinnlichen Dinge der Fall ist, und zwar in umso höherem Maasse, je feiner der der Beurtheilung unterliegende Gegenstand ist, so muss es uns desto begreiflicher erscheinen, dass es einen schädlichen und trübenden Einfluss der Sünden und Vergehungen auf die Seele des Menschen gebe, der nur Gott als dem Schöpfer und Bildner der Seele, nicht aber dem Menschen erkennbar sei. Wie sollte auch der Mensch im Stande sein, diesen Einfluss zu erkennen, da doch die Seele eine intelligibele Substanz, feiner als die Substanz der Sterne und Sphären, und daher der sinnlichen Wahrnehmung unzugänglich ist? So mögen wir es z. B. wunderbar finden, dass von zwei Speisen, deren Nährkraft uns gleich erscheint, der Genuss der einen dem Menschen soll erlaubt, der der anderen hingegen verboten sein; oder dass in dem einen Falle der geschlechtliche Genuss soll erlaubt, in dem anderen soll verboten sein, da doch für die Empfindung unserer Sinne ein Unterschied zwischen beiden nicht vorhanden ist; allein Gott als der Kundige kennt auch die Verschiedenheit der Wirkung, die von jedem dieser Dinge in der Seele oder dem Geist des Menschen hervorgerufen wird. Darum heisst es in der Schrift mit Recht, dass durch das Uebergewicht der guten Handlungen eine Läuterung und Erleuchtung der Seele (Hiob 33, 28—29), dagegen durch das Uebergewicht der bösen Handlungen eine Trübung und Verfinsterung derselben (Ps. 49, 20) herbeigeführt werde. Die guten wie die bösen Handlungen, die der Mensch auf Erden vollbringt, sind aber bei Gott wohl aufbewahrt,

---

[1]) V, 84; vgl. VI, 99. Ueber eine ähnliche Anschauung bei den lauteren Brüdern vgl. Dieterici, Logik und Psychol. S. 154.

[2]) Dasselbe Bild findet sich, weiter ausgeführt, auch Einleit. S. 2.

gleichsam als wären sie von ihm aufgezeichnet worden; nur darf man diesen von der Schrift gebrauchten und dem Sinne nach durchaus passenden Ausdruck nicht buchstäblich auffassen, denn selbstverständlich kann von einem wirklichen Aufzeichnen in ein Buch bei Gott nicht die Rede sein. [1]) Die eigentliche Belohnung oder Bestrafung für die im diesseitigen Leben vollbrachten guten oder bösen Handlungen soll jedoch erst in einer anderen Welt, in der Welt der Vergeltung stattfinden, die von Gott wird geschaffen werden, wenn die Zahl der Seelen voll sein wird, welche die göttliche Vorsehung in's Dasein zu rufen beschlossen hat. [2]) Eine gewisse Vergeltung des Guten und Bösen tritt allerdings schon im diesseitigen Leben ein; allein dieselbe ist gewissermassen nur als eine Andeutung und Hinweisung auf die eigentliche Vergeltung im Jenseits zu betrachten; wie ja auch die Schrift die Segnungen des irdischen Daseins als ein Zeichen des wahren Glückes (Ps. 86, 17) und die irdischen Heimsuchungen als ein Zeichen und eine Andeutung der eigentlichen Strafe (Deut. 28, 46) hinstellt.

Dieser allgemeinen Erörterung über die Begriffe: Verdienst und Schuld oder über die guten und bösen Handlungen der Menschen lässt Saadia eine Darstellung der verschiedenen Abstufungen folgen, die in dem Verhalten der Menschen nach dieser Richtung hin unterschieden werden können. Auf Grund der in der heiligen Schrift und in der Tradition über diesen Punkt geäusserten Ansichten glaubt Saadia, die Menschen nach ihrem religiösen und sittlichen Verhalten in zehn Klassen eintheilen zu können, und zwar in: Fromme und Frevler, Gesetzestreue und Gesetzesübertreter, den religiösen und sittlichen Forderungen vollkommen Genügende und hinter denselben Zurückbleibende, einfache und muthwillige Sünder, Ungläubige und Bussfertige. [3]) Dabei ist jedoch die Stufe des in der Mitte

---

[1]) Diese Bemerkung richtet sich sowohl gegen die in jüdischen Kreisen übliche krasse Auffassung der biblischen und talmudischen Aussprüche über das Verzeichnen der menschlichen Handlungen wie gegen die gleichen Anschauungen innerhalb des Islam's (vgl. über die letzteren Steiner, Die Mutaziliten S. 40 fgg.; Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen u. s. w. S. 282 fgg.).

[2]) Saadia hat hier einen Ausspruch des Midrasch im Sinn (Beresch. Rabb. Cap. 24): לעולם אין מלך המשיח בא עד שיבראו כל הנשמות שעלו במחשבה להבראות, ואלו הן הנשמות האמורות בספרו של אדם. Eine ähnliche Ansicht scheint auch unter den Mutaziliten verbreitet gewesen zu sein (Schahrest. I, 76): „Eine andere Ketzerei von ihm (Hischâm) war, dass das Paradies und die Hölle jetzt noch nicht geschaffen seien .... Diese Behauptung blieb von ihm an ein Glaubenssatz der Mutazila."

[3]) V, 86. Der כופר muss, wie aus der weiteren Darstellung hervorgeht, dem שב vorangestellt werden.

zwischen beiden Extremen Stehenden nicht berücksichtigt worden, weil von dieser weiterhin besonders gehandelt werden soll. [1])

I. Fromm (צדיק) wird derjenige genannt, in dessen Verhalten die guten Handlungen das Uebergewicht haben; II. frevelhaft (רשע) derjenige, in dessen Verhalten die bösen Handlungen das Uebergewicht haben. Wie der Naturkundige ein Ding warm nennt, wenn in diesem die Wärme das Uebergewicht über die Kälte hat, kalt aber, wenn in ihm die Kälte das Uebergewicht über die Wärme hat: wie wir einen Körper gesund nennen, wenn in ihm die Gesundheit die Krankheit überwiegt, krank hingegen, wenn umgekehrt die Krankheit die Gesundheit überwiegt; so bedienen sich auch die Propheten der Ausdrücke: fromm und frevelhaft nicht in absolutem, sondern in relativem Sinne, nämlich je nach dem Ueberwiegen der guten oder bösen Handlungen in dem Gesammtverhalten des Menschen. Demnach ist es auch nicht ausgeschlossen, dass in der Schrift Männer als fromm bezeichnet werden, die wie die Könige Josaphat und Hiskia sich dennoch einzelner Vergehungen schuldig gemacht haben, und dass umgekehrt wieder andere als Frevler bezeichnet werden, die auch einzelne gute Handlungen aufzuweisen hatten. Aus dieser Begriffsbestimmung ergiebt sich aber die Frage: auf welche Weise werden an dem Frommen die einzelnen sündhaften Handlungen heimgesucht, und wie wird umgekehrt der Frevler für die von ihm vollbrachten einzelnen guten Handlungen belohnt? Nach der Vergeltungstheorie der Mutaziliten, der sich, wie wir später sehen werden, in diesem Punkte auch Saadia anschliesst, soll die jenseitige Belohnung und Bestrafung von ewiger Dauer sein; die Ewigkeit der Paradiesesfreuden und der Höllenstrafen ist eine der Grundüberzeugungen der mutazilitischen Schulen. Wie ist nun diese Absolutheit in der jenseitigen Vergeltung mit dem relativen Charakter des religiösen und sittlichen Verhaltens der Menschen in Uebereinstimmung zu bringen? Welchen Ausgleich giebt es für die so zahlreichen Fälle, in denen es sich weder um absolut fromme noch um absolut frevelhafte Menschen handelt, wo also die Abrechnung gewissermassen nicht ohne einen mehr oder minder beträchtlichen Rest aufgeht? Um diese Schwierigkeit zu beseitigen, nahmen einige unter den mutazilitischen Schulen gewisse Graduunterschiede in der jenseitigen Belohnung und Bestrafung an: [2]) andere wieder, denen die Annahme von

---

[1]) V, 86; vgl. V, 92.

[2]) Schahrest. I, 43: „Wenn er (der Gläubige) aber ohne Reue für eine Sünde, die er gethan, davongehe, ewigen Aufenthalt im höllischen Feuer

Gradunterschieden widerstrebte, glaubten in der Lehre von der Seelenwanderung das Mittel zum Ausgleich gefunden zu haben, indem sie nämlich die Seelen der Frommen die geringe Zahl der Vergehungen vermittelst der Seelenwanderung abbüssen liessen, so dass dieselben dann von jedem Makel geläutert in das Paradies eingehen sollten. [1]) Nach einer dritten Ansicht, zu der sich die Asch'arîja bekannt haben sollen, werden die Seelen der Frommen, wenn ihnen ihre Sünden nicht durch die göttliche Barmherzigkeit schon verziehen worden sind, für dieselben im Jenseits zuerst bestraft; dann aber werden sie durch Gottes Barmherzigkeit in das Paradies eingeführt. [2]) Diese letzte Ansicht wird von Saadia ausdrücklich bekämpft und zwar aus dem Grunde, weil die Annahme, dass noch im Jenseits ein Uebergang aus dem einen Zustand in einen anderen stattfinden solle, mit dem Glauben an die Ewigkeit und Unveränderlichkeit der nach dem Tode eintretenden Vergeltung unvereinbar sei. [3]) Aber auch der durch die zweite Ansicht gebotene Ausweg konnte von Saadia nicht betreten werden, da er die Lehre von der Seelenwanderung aus anderen Gründen glaubte verwerfen zu müssen. [4]) Was endlich die Annahme von Gradunterschieden in der jenseitigen Vergeltung betrifft, so mochte Saadia sich mit derselben vielleicht aus dem Grunde nicht befreundet haben, weil dann einzelne Vergehungen der Frommen die Wirkung haben könnten, dass den grossen Verdiensten derselben nicht die ihnen gebührende Vergeltung zu Theil würde, da ja auch der einmal

---

verdiene; dass aber seine Strafe leichter als die Strafe der Ungläubigen sei." Das. I, 47 (Wâssilîja): „Vielmehr, wenn er die Welt mit einer schweren Sünde ohne Reue verlässt, gehört er zu den Bewohnern der Hölle, wo er für immer bleibt, da es in der anderen Welt nur zwei Klassen giebt, die Klasse im Paradiese und die Klasse in der Hölle, aber seine Strafe ist leichter und seine Stufe ist über der Stufe der Ungläubigen."

[1]) Schahrest. I, 62; das. I, 63 (Hâjitîja): „Der dritte Ort sei für die blosse Strafe bestimmt, nämlich das Feuer der Hölle, worin keine Rangordnung, sondern für Alle dieselbe Weise gelte."

[2]) Schahrest. I, 109: „Wenn derjenige aber, der eine schwere Sünde begangen habe, ohne Reue aus der Welt gehe, so stehe sein Urtheil bei Gott, sei es, dass er ihm durch seine Barmherzigkeit verzeihe, sei es, dass der Prophet für ihn Fürbitte einlege, da er gesagt hat: meine Fürbitte findet statt für die Sünder meiner Gemeinde; sei es, dass er ihn nach dem Maass seines Vergehens strafe und ihn dann durch seine Barmherzigkeit in's Paradies führe; es sei aber unmöglich, dass er ewig in der Hölle mit den Ungläubigen bleibe, weil die Offenbarung erschienen ist, dass aus der Hölle jeder, in dessen Herz so viel Glaube als ein Stäubchen ist, herauskomme."

[3]) V, 86: בגדרגה (nach arab. Text: הבא) כי לא יתכן להיותקם בעולם ההוא אל גדרגה, כי כל אחד מהגמולים עומד תגמיד בגמד שהוא בו.

[4]) Vgl. VI, 103.

festgesetzte niedrigere Grad der Belohnung in alle Ewigkeit keine Aenderung erfahren könnte. Unserem Philosophen lag aber noch eine vierte Lösung jener Frage vor, die geeignet war, ihm über alle Schwierigkeiten hinwegzuhelfen, nämlich die Ansicht des Talmuds, nach welcher die Vergeltung für die Mehrzahl der menschlichen Handlungen im Jenseits, die für die Minderzahl hingegen im Diesseits erfolgen soll, so dass also die Sünden der Frommen noch im Diesseits bestraft und die Verdienste der Frevler schon im Diesseits belohnt würden. [1]) Diese dem traditionellen Schriftthum entlehnte Ansicht musste sich unserem Philosophen einerseits aus dem Grunde empfehlen, weil nach ihr in Folge des schon im Diesseits vollzogenen Ausgleichs für die Minderzahl der Handlungen die Vergeltung nach dem Tode keinerlei Abschwächung erfuhr, [2]) andererseits aber auch aus dem Grunde, weil sie ihm eine befriedigende Erklärung für die sonst so auffälligen Erscheinungen in den irdischen Schicksalen der Menschen, für die Leiden und Schmerzen der Frommen und für den Glücksgenuss der Frevler im diesseitigen Leben bot. [3]) So sehen wir, wie Saadia von einem der mutazilitischen Theologie entstammenden Problem ausgehend, dasselbe unter Zuhilfenahme eines der jüdischen Literatur entlehnten Gedankens zu lösen versucht, ein Verfahren, das hier nicht vereinzelt dasteht, sondern sich auch noch bei manchen anderen bedeutsamen Fragen nachweisen lässt.

Die Vergeltung der guten und der bösen Handlungen der Menschen bleibt jedoch nur dann für das Jenseits aufbewahrt, wenn sich inzwischen in der Gesinnung der Menschen kein Umschwung vollzogen hat, wenn der Fromme z. B. in dem Augenblick, da er die Schuld begeht, nicht etwa alle früheren guten Handlungen bedauert, oder wenn der Frevler, indem er die gute That vollführt, sich dabei von den früheren Vergehungen innerlich nicht lossagt. Ist aber ein derartiger Gesinnungswechsel eingetreten, dann hat der Fromme durch denselben den Anspruch auf eine Belohnung seiner guten Handlungen im Jenseits eingebüsst; und ebenso wird der Frevler, wenn er nachträglich alle seine Vergehungen bereut und die Bedingungen der Busse erfüllt, für seine früheren Sünden keine Strafe im Jenseits zu erdulden haben. Auf diese Weise kann es geschehen, dass Jemand,

---

[1]) Vgl. Talm. Horajot fol. 10b; Kiddusch. fol. 39b; das. fol. 40b; Talm. jer. Pea I. Absch.; Midr. Genes. Rabb. Cap. 33; Exod. Rabb. Cap. 14; Levit. Rabb. Cap. 27; Num. Rabb. Cap. 1; Jalkut zu Ps. 103.

[2]) V, 92: ועל כן לא יהיו בני אדם בעת הגמול כי אם שתי כתות אין בהם שלישית אלא צדיקים רשעים בלבד; vgl. oben S. 178 Anmerk. 2.

[3]) V, 86.

der bisher fromm gewesen ist, gerade in dem Augenblick, da sein Abfall zu Tage tritt, in viel reicherem Maasse als früher mit irdischen Glücksgütern gesegnet erscheint und dass die Menschen, die diesen ihnen unbegreiflichen Umschwung wahrnehmen, sich durch ihn zur Sünde verleiten lassen. In Wahrheit aber ist diese Erscheinung einfach daraus zu erklären, dass der früher fromme, dann aber sündhaft gewordene Mensch in Folge seines Gesinnungswechsels der jenseitigen Vergeltung verlustig gegangen ist und demgemäss die Belohnung für seine guten Handlungen schon im Diesseits erhält. Umgekehrt wieder kann es geschehen, dass der Frevler, weil er in Folge der eingetretenen Reue und Busse von der Strafe im Jenseits losgesprochen wird, jetzt die Vergeltung für seine früheren Sünden im Diesseits empfängt. Die Menschen aber, die nur sehen, dass gerade mit dem Eintritt der Umkehr das Unglück über ihn hereinzubrechen beginnt, sind darüber natürlich erstaunt, denn sie wissen nicht, dass das Unglück eine Sühne für die früheren Sünden und nicht die Wirkung der eingetretenen Umkehr sei. Diese Erklärung, so schliesst Saadia, ist geeignet, die aufsteigenden Zweifel aus den Herzen der Menschen zu bannen und sie mit der Kraft zum Dienste Gottes auszurüsten;[1]) es ist jedoch wohl zu beachten, dass nicht etwa die einzelne Handlung das frühere Verdienst oder die frühere Schuld des Menschen aufzuheben vermöge, sondern dass dies einzig und allein die Wirkung des in dieser Handlung zum Ausdruck kommenden Gesinnungswechsels sei.[2]) Diese Verwahrung hat nach Saadia's ausdrücklicher Erklärung den Zweck, einer von gewisser Seite versuchten Fälschung der eben vorgetragenen Ansicht entgegenzutreten. Man hatte nämlich gegen dieselbe den sophistischen Einwand erhoben: wenn eine einzige Ketzerei die Kraft haben soll, die Wirkung zahlreicher Beweise des Glaubens aufzuheben, dann kann doch unmöglich ein Beweis des Glaubens die Kraft haben, die Wirkung zahlreicher Ketzereien aufzuheben; und umgekehrt wieder, wenn ein Beweis des Glaubens die Kraft haben soll,

---

[1]) V, 87.

[2]) Auf diesen Punkt kommt Saadia am Schluss der Erörterung über die beiden Klassen des Frommen und des Frevlers noch einmal zurück. Er bemerkt daselbst, wenn es in der Schrift heisse, eine Sünde könne viele gute Handlungen vernichten, wie die Fliege das köstliche Oel, in das sie hineingefallen, übelriechend mache (Koh. 9, 18—10, 1), so solle damit nur gesagt sein, eine Sünde sei im Stande, den Namen des Menschen zu verändern. Wenn nämlich zu hundert guten und hundert bösen Handlungen eine böse hinzukomme, heisse der Mensch ein Sünder, komme eine gute hinzu, so heisse er ein Frommer (vgl. Talmud b. Berachoth fol. 61a; Kiddusch. fol. 40b).

die Wirkung zahlreicher Ketzereien aufzuheben, so kann doch eine Ketzerei nicht die Kraft haben, die Wirkung zahlreicher Glaubensbeweise aufzuheben. Dieser nur auf die Verwirrung der Gläubigen berechnete Einwand sollte durch die obige Erklärung zurückgewiesen werden. [1])

Die über die Frommen verhängten Leiden können jedoch auch noch einen anderen Zweck haben als den, zur Sühne der von denselben begangenen geringen Anzahl von Sünden zu dienen. Gott kann über den Frommen manchmal ein Unglück verhängen, nur um den Anderen durch die von demselben bewährte Ergebung in den göttlichen Willen zu zeigen, dass er diesen Menschen nicht ohne Grund vor den Anderen ausgezeichnet habe; dem Frommen aber wird für die Ertragung dieses Unglücks eine besondere Vergeltung gewährt. [2]) Eine solche Prüfung legt jedoch Gott selbstverständlich nur demjenigen Frommen auf, von dem er sicher ist, dass er dieselbe auch bestehen werde; denn würde er die Prüfung nicht bestehen, so würde dieselbe ja ihren Zweck durchaus verfehlt haben. [3]) Eine Aufklärung über den Zweck der ihm auferlegten Schmerzen wird aber nach der Aussage der Schrift dem Menschen nur dann zu Theil, wenn dieselben dazu bestimmt sind, die begangenen Sünden zu sühnen (Jerem. 5, 19), weil die Kenntniss des Zweckes in diesem Falle umsomehr dazu beitragen wird, den Menschen zur Lossagung von der Sünde zu veranlassen. Dagegen wird dem Frommen, wo die Schmerzen ihm zum Behuf der Prüfung auferlegt werden, auf die Frage nach dem Grund derselben keine Antwort zu Theil (vgl. Num. 11, 11 und Hiob 10, 2), damit den Anderen seine Ergebung nicht als etwas Leichtes erscheine, weil er nämlich gewusst habe, dass er für das Ertragen der Schmerzen einen hohen Lohn empfangen werde.

Allein nicht nur über die frommen, sondern auch über die völlig schuldlosen Menschen werden zuweilen von Gott Leiden verhängt, um ihnen für dieselben dann eine Vergeltung zu gewähren, wie ja die über die unschuldigen Kinder verhängten Leiden eine ihnen entsprechende Vergeltung nothwendig voraussetzen. So aufgefasst gereichen die Leiden auch diesen Menschen zum Heil, der väterlichen Zucht vergleichbar (Deut. 8, 5; Spr. 3, 13), durch welche die Kinder vor Schaden bewahrt werden, oder der bitteren und widrigen Arzenei, durch

---

[1]) V, 87.

[2]) Vgl. VI, 100.

[3]) Dieser Gedanke findet sich vielfach im Midrasch ausgedrückt, so z. B. in dem bekannten Gleichniss von dem Töpfer und den Krügen (Genes. Rabb. Cap. 82; vgl. Midr. Tanchuma zu Genes. 22, 1).

welche der Krankheitsstoff aus dem Körper entfernt wird.[1]) Mit dieser Bemerkung streift Saadia wieder ein in der mutazilitischen Theologie vielfach behandeltes Problem. Schon von Plato wird gelegentlich die später auch in die christliche Dogmatik übergegangene Frage aufgeworfen, wie die unverschuldeten Schmerzen der Kinder zu rechtfertigen seien.[2]) Ueber dieselbe bestand, wie Schahrestani berichtet, eine Meinungsverschiedenheit zwischen dem Mutazilitenhaupt al-Dschubbâ'î und dessen Sohn Abu-Haschîm.[3]) Nach der Ansicht al-Dschubbâ'î's, der Saadia auch in diesem Falle beipflichtet, kann die Verhängung der Schmerzen auch um der blossen Vergeltung willen erfolgen, „und er baute darauf die Schmerzen der Kinder."[4]) Warum aber wird den Menschen das Gute, das Gott ihnen zugedacht hat, nicht lieber ohne Schmerzen gewährt? Auf diese Frage antwortet Saadia wieder in Uebereinstimmung mit al-Dschubbâ'î, Gott habe dem Menschen das höchstmögliche Gute gewähren wollen; der Mensch aber schätze, wie schon bei früherer Gelegenheit gezeigt worden sei,[5]) die durch eigenes Verdienst erworbenen Güter höher als die ihm durch blosse Gnade verliehenen.[6])

Das Wohlergehen des Ungläubigen und die an ihm geübte Langmuth Gottes kann auf sechsfache Weise erklärt werden.[7]) Erstens kann Gott Langmuth an ihm üben, weil er weiss, dass der Ungläubige sich später bekehren werde; darum gewährt Gott ihm so lange Ausstand, bis die Bekehrung eintritt; dies war z. B. bei dem König Manasse der Fall. Zweitens, Gott übt Langmuth an dem Sünder in der Voraussicht, dass von ihm ein Frommer abstammen werde; so geschah es mit Ahas um

---

[1]) V, 87; vgl. IV, 77: Frankl a. a. O. S. 41; Schahrest. I, 82. Saadia thut der Schmerzen der Kinder noch Erwähnung: VI, 104; VIII, 119; IX, 132.

[2]) Plato Repub. pag. 615 C.

[3]) Schahrest. I, 86.

[4]) Dass Schmerzen auch um der blossen Vergeltung willen auferlegt werden, lehrt auch Josef al-Basir (Frankl a. a. O. S. 41). Ueber die Schmerzen der Kinder sind noch zu vergleichen: Schahrest. I, 60. 144. 146. 152; Kremer a. a. O. S. 282; Frankl a. a. O. S. 57; über die Schmerzen der Thiere handelt Saadia am Ende des dritten Abschnitts (III, 72; vgl. Frankel-Grätz's Monatsschrift 1879 S. 291 fgg.).

[5]) Vgl. III, 58; das. 60; IX, 131; oben S. 132 Anmerk. 3.

[6]) V, 87; vgl. Schahrest. I, 86; Frankl a. a. O. S. 42. Den Text betreffend vgl. Wolff, Berliner's Magazin VII, 81.

[7]) Bei Tibbon ist, mit dem Petersburger Codex übereinstimmend (vgl. Landauer z. St.), von sieben Gründen die Rede, dagegen werden nur fünf angeführt; der Oxforder Codex liest: sechs, die sich im arab. Text auch wirklich finden. Bei Tibbon ist nämlich der dritte Grund ausgefallen, den wir nach dem arab. Text wiedergeben (vgl. Wolff a. a. O. S. 82).

Hiskia's und mit Amon um Josia's willen. [1]) Drittens kann die Langmuth eine Vergeltung für die wenigen, in früherer Zeit vollbrachten guten Handlungen sein. [2]) Viertens kann Gott Langmuth an dem einen Frevler üben, um sich seiner zur Bestrafung eines noch schlimmeren Frevlers zu bedienen (Jes. 10, 6). Fünftens kann Gott an dem Frevler Schonung üben in Folge der Fürsprache eines Frommen, dem daraus irgendein Vortheil erwächst, wie es z. B. bei der Fürbitte Lot's für die Stadt Zoar (Genes. 19, 21) der Fall war. Sechstens endlich kann Gott an dem Frevler Langmuth üben, um ihn dann desto schwerer zu bestrafen, wie er den Pharao aus den zehn Plagen errettete, um ihn dann in's Meer zu versenken.

III. Ein Gesetzestreuer (עובד) wird derjenige genannt, der sich die Erfüllung irgendeines der Gebote zur unverbrüchlichen Richtschnur macht, so dass er dasselbe unter keiner Bedingung übertritt, mag seine Erfüllung mit der anderer Gebote vereinbar sein oder nicht. So kann z. B. Jemand den Vorsatz fassen, er wolle niemals die Verrichtung des Gebets zur gesetzlich bestimmten Zeit verabsäumen, oder er wolle sich jedes unredlichen Gelderwerbs enthalten oder die Ehrfurcht vor den Eltern niemals ausser Acht lassen. [3]) Wer einen solchen Vorsatz fasst und denselben nicht ein einziges Mal übertritt, der heisst ein Gesetzestreuer, und von ihm sagen unsere alten Lehrer, dass ihm Gott zum Lohn dafür Gutes erweise, sein Leben verlängere und ihm Antheil an dem Lande gebe. [4]) IV. Ein Gesetzesübertreter (מורד) wird derjenige genannt, der sich umgekehrt die Verletzung eines bestimmten Gebotes gewissermassen zum Princip macht; unsere alten Lehrer nennen einen solchen Menschen einen Abtrünnigen (משיבי דרך). Zu dieser Klasse wäre z. B. derjenige zu rechnen, der sich irgendein Gebot, z. B. das Zinsverbot oder die Speisegesetze, weil dessen schriftgemässe Beobachtung ihm zu schwer dünkt, in seiner Weise zurechtlegt und mit ihm nach eigenem Gutdünken verfährt; das hiesse nämlich nichts Anderes, als dass das Gebot für die verschiedene Sinnesart der einzelnen Menschen verschieden sei. [5]) V. Ein den

---

[1]) Vgl. Midrasch Rabb. Hohes Lied Anf. u. a. O. m.

[2]) Vgl. oben S. 183 Anmerk. 7.

[3]) V, 88. Das dritte Beispiel lautet bei Tibbon: אי שלא יבעיל בעילה אסירה בשלם, während der arab. Text hier von der Ehrfurcht gegen die Eltern spricht.

[4]) Vgl. Talm. b. Kiddusch. fol. 39b.

[5]) V, 88. So ist die etwas dunkle Stelle aufzufassen. Bei Tibbon ist dieselbe durch mehrfache Auslassungen noch unverständlicher geworden; so müssen hinter מהתנצרת einige Worte ergänzt werden, etwa so: „er sieht,

Anforderungen vollkommen Genügender (שלם) ist derjenige, dem es gelungen ist, alle Ge- und Verbote zu beobachten, und der sich niemals auch nur die geringste Verletzung derselben hat zu Schulden kommen lassen; unsere alten Lehrer nennen einen solchen Menschen einen vollkommen Frommen (צדיק גמור). Zwar wollen Manche die Möglichkeit, dass es einen Menschen geben könne, der sich von jedem Fehltritt fernhalte, in Abrede stellen; allein es muss die Möglichkeit einer solchen Vollkommenheit dennoch aufrechterhalten werden, denn Gott hätte uns sonst das Streben nach ihr nicht zur Pflicht gemacht. Der Einwand aber, dass die Schrift, indem sie ein allgemeines Sühnopfer anordne (Num. 28, 22), die Sündhaftigkeit jedes Menschen voraussetze, hat darum keine Berechtigung, weil das Opfer nur für den Fall, dass eine Sünde vorhanden ist, zur Sühne dienen soll; im anderen Falle wird für die Darbringung des Opfers eine besondere Vergeltung gewährt. Auch der Ausspruch Kohelet's: „denn kein Mensch ist gerecht auf Erden, dass er das Gute thue und nimmer fehle" (7, 20) darf nicht so verstanden werden, als ob jeder Mensch nothwendig sündigen müsse; derselbe will vielmehr nur sagen, dass die Möglichkeit, ebensowohl das Böse wie das Gute zu thun, auch für den Frommen vorhanden sei, nur dass dieser sich für das Gute entscheide und demselben das Böse unterordne. VI. Ein hinter den Anforderungen Zurückbleibender (מקצר) ist derjenige, der es mit der Ausübung der Pflichthandlungen (מצות עשה), z. B. mit dem Gebote über Tefillin, über Schaufäden, über die Laubhütte und ähnlichen auf gleicher Stufe stehenden leicht nimmt; von unseren alten Lehrern wird ein solcher ein Uebertreter von Pflichthandlungen (עובר על מצות עשה) genannt. VII. Ein einfacher Sünder (חוטא) wird derjenige genannt, der die Pflichtunterlassungen (מצות לא תעשה), aber nur die minder schweren übertritt, das sind diejenigen, auf die eine minder schwere Strafe im Diesseits gesetzt ist, z. B. das Verbot des Genusses von einem gefallenen oder zerrissenen Thier, des Tragens von Gewändern aus gemischten Stoffen, der Zauberei, der Lüge oder andere auf gleicher Stufe stehende Verbote; unsere alten Lehrer nennen einen solchen Menschen einen Uebertreter von Pflichtunterlassungen (עובר על מצות לא תעשה).[1] VIII. Ein muthwilliger Sünder (בזדון) heisst derjenige, der die schweren

---

dass das eine Gebot [zu reichhaltig ist und zieht Etwas davon ab, und dass das andere Gebot] zu gering ist" u. s. w. Am Schluss des Passus muss bei Tibbon gelesen werden: יעל כן [ראוי ש]יש, vgl. Wolff a. a. O. S. 83.

[1]) V, 88—89.

Verbote übertritt, das sind solche Verbote, auf welche schwere Strafen, wie Ausrottung, Tod durch Gottes Hand oder die vier gerichtlichen Todesarten gesetzt sind: derartige Verbote sind z. B. Blutschande, Entweihung des Sabbaths, Genuss von Speise am Versöhnungstage und von Gesäuertem am Pessachfeste und andere auf gleicher Stufe stehende Verbote. IX. Ein Ungläubiger (כופר) wird derjenige genannt, der sich von der Wurzel aller Glaubenslehren, d. i. vom Glauben an Gott, lossagt.[1]) Dies kann auf dreifache Weise geschehen, entweder dadurch, dass der Sünder ein anderes, nämlich ein geschaffenes Wesen anbetet, z. B. einen Menschen, die Sonne oder den Mond (zweites Gebot), oder zweitens, dass er gar Nichts, weder Gott noch ein anderes Wesen, weder Wahres noch Falsches anbetet (Hiob 21, 14), oder endlich drittens dadurch, dass er in seinem Glauben wankend geworden ist, äusserlich zwar den Namen eines Gläubigen führt und sich am Gottesdienst betheiligt, innerlich aber ohne Gläubigkeit und Andacht ist, mithin beim Aussprechen des Glaubensbekenntnisses nur eine Heuchelei begeht (Ps. 78, 36—37); ein solcher (nämlich der dritte) heisst Einer, der den göttlichen Namen entweiht (מי שנתחלל בו שם שנים). Allen diesen Sündern wird jedoch, wenn sie ihre Sünde bereuen, in beiden Welten[2]) verziehen, nur demjenigen nicht, von dem es in der Schrift ausdrücklich heisst, dass Gott seine Sünde nicht ungestraft lasse; diesen muss nothwendig (zur Strafe) ein irdisches Ungemach treffen.[3]) X. Ein Bussfertiger (שב) wird derjenige genannt, der alle Bedingungen der Busse erfüllt; solcher aber giebt es vier: die Lossagung von der Sünde, die Reue, das Verlangen nach Sühne und der Vorsatz, die Sünde nicht wieder zu begehen (Hosea 14, 2—4). In Betreff der drei ersten von diesen vier Bedingungen braucht man bei den meisten Bekennern des Judenthums nicht die Besorgniss zu hegen, dass sie dieselben nicht etwa in gebührender Weise erfüllten, denn offenbar ist beim Fasten und Beten ihr Streben darauf gerichtet, sich von der Sünde loszusagen, sie zu bereuen und für dieselbe Sühne zu erlangen. In Betreff der vierten will es jedoch scheinen, als ob die Menschen den Vorsatz, die Sünde nicht wieder zu begehen, gewöhnlich ausser Acht liessen. Es ist deshalb dem

[1]) Vgl. Talm. b. Baba batra fol. 16b; Sanhedr. fol. 38b.

[2]) V. 89. So muss es nach dem arab. Text für das bei Tibbon durch einen Uebersetzungsfehler entstandene בעולם הזה heissen; vgl. Wolff a. a. O. S. 83.

[3]) Vgl. Wolff a. a. O. S. 83. Welche Sünden gar nicht verziehen und durch ewige Höllenstrafen gebüsst werden müssen, darüber handelt Saadia IX, 134. 141.

Bussfertigen zu empfehlen, dass er, um den Gedanken an eine Wiederbegehung der Sünde aus seinem Herzen zu bannen, sich die Nichtigkeit des irdischen Daseins, die Ohnmacht, das Elend und die Mühsale des Menschen vor die Seele führe, dass er an den Tod und an die durch denselben erfolgende Auflösung seines Leibes, an die dereinst abzulegende Rechenschaft und an die seiner harrenden Leiden denke; dann wird der Werth des irdischen Daseins ihm geringer erscheinen und desto verächtlicher werden ihm die in demselben begangenen Sünden vorkommen, so dass er zuletzt seinen Sinn darauf richten wird, sich von der Sünde loszusagen. [1]) Ausser den vier genannten Bedingungen sind zur Erlangung der Sühne noch förderlich: vermehrtes Gebet, gesteigerte Mildthätigkeit (Spr. Sal. 16, 6) und das Bemühen, auch andere Menschen auf den Weg des Heils zurückzuführen (Ps. 51, 15).

Hat jedoch der Mensch zur Zeit der Busse den aufrichtigen Entschluss gefasst, die Sünde nicht wiederzubegehen, nachher aber unterliegt er dennoch der Versuchung und begeht dieselbe Sünde noch einmal, so wird dadurch die Busse und Vergebung für die früheren Sünden nicht aufgehoben. Und selbst dann, wenn derselbe Vorgang sich mehrere Mal wiederholt, werden dem Sünder trotzdem jedesmal nur die nach der Busse begangenen Sünden in Anrechnung gebracht, vorausgesetzt, dass es ihm mit der Busse und dem Vorsatz, die Sünde nicht wieder zu begehen, wirklicher Ernst gewesen ist. [2]) Die hier von Saadia behandelte Frage hat auch die mutazilitischen Theologen beschäftigt, ist jedoch von diesen im entgegengesetzten Sinne entschieden

---

[1]) V. 89—90. Bei dieser Gelegenheit führt Saadia drei alte Gebetstücke (Piutim) für den Versöhnungstag an, in denen dieser Geist zum Ausdruck komme: 1) אתה מבין שרעיני לב, 2) ואל תבא עמנו בתוכחית (die Oxford. Handschr. אל אם תבא בתוכחית vgl. Landauer z. St.), 3) אדן כל פעל. Das erste Stück ist von Dukes (Ehrensäulen und Denksteine S. 95—96) abgedruckt (vgl. auch Luzzatto בתולת בת יהודה pag. 11) und von Zunz zum Theil übersetzt worden (Die synagogale Poësie des Mittelalters S. 157; vgl. das. S. 86 und Die Ritus des synagogalen Gottesdienstes S. 96). Ueber die anderen Stücke sind noch zu vergleichen Fürst's Uebersetzung des Emunot S. 313 Anmerk.; Zunz, Literaturgesch. der synagog. Poësie S. 23; Steinschneider, Bodlejana col. 2211.

[2]) V, 90. Saadia zählt dann noch sieben Fälle auf, in denen das Gebet bei Gott keine Aufnahme finde: 1) wenn Gott bereits einen Schicksalsspruch verhängt hat (Deut. 3, 26), 2) wenn das Gebet ohne Andacht verrichtet wird (Ps. 78, 35—37), 3) wenn der Betende sich den Worten der Thora verschliesst (Spr. Sal. 28, 9), 4) wenn er den Hülferuf des Armen erbarmungslos überhört (Spr. Sal. 21, 13), 5) wenn er sich ungerechtes Gut aneignet (Micha 3, 3—4), 6) wenn er ohne Reinheit (des Herzens) betet (Jes. 1, 15—17) und 7) wenn er betet, ohne Reue zu empfinden.

worden. Von Bisr Ibn al-Mutamir wird uns nämlich der Ausspruch überliefert: „derjenige, welcher eine schwere Sünde bereue, dann aber sie wieder begehe, sei wieder der ersten Strafe schuldig, denn seine Reue sei unter der Bedingung angenommen worden, dass er keinen Rückfall haben werde.“ [1])

Zu denjenigen Sünden, die selbst nach gethaner Busse noch durch eine Strafe im Diesseits gesühnt werden müssen, gehören zunächst die folgenden vier, von denen es in der Schrift ausdrücklich heisst, dass sie nicht ungestraft bleiben könnten: 1) Meineid (Exod. 20, 7), 2) Mord (Joël 4, 21), 3) Ehebruch (Spr. Sal. 6, 29), und 4) falsches Zeugniss (Spr. Sal. 19, 5); [2]) zu diesen kommt aber noch als fünfte hinzu die Sünde desjenigen, über den von Gott bereits ein Urtheilsspruch verhängt worden ist. Zwar wird auch bei diesen Sünden die dann eingetretene Busse von Gott angenommen; allein die Bestrafung im Diesseits kann dem Sünder trotzdem nicht erlassen werden. [3])

Es giebt aber auch ebenso umgekehrt wieder gewisse Verdienste, für die eine Belohnung im Diesseits selbst dann erfolgen muss, wenn derjenige, der sich dieselben erworben hat, im Uebrigen ein Ungläubiger ist. So wird in der Schrift eine diesseitige Belohnung ausdrücklich verheissen 1) für die Ehrfurcht gegen die Eltern (Exod. 20, 12), 2) für das Erbarmen mit den Thieren (Deut. 22, 7) und 3) für die Redlichkeit in Handel und Wandel (Deut. 25, 15); dazu wieder kommt noch als viertes hinzu die Belohnung desjenigen, dem eine solche von Gott bereits zuerkannt worden ist, wie es z. B. mit dem König Jehu und dessen Nachkommen geschah, obschon dieselben später in Sünde verfielen (I. König. 15, 12).

---

[1]) Schahrest. I, 67.

[2]) Vgl. Tosefta Pea; Talm. jer. Pea I. Abschnitt.

[3]) V, 91. Auch die drei Vergehungen, von denen Saadia unmittelbar vorher sagt, dass sie durch Reue nicht könnten gut gemacht werden — nämlich die Verleitung Anderer durch eigenes Beispiel oder falsche Lehre, die Verläumdung und die Beraubung des Nächsten, wenn man das Geraubte nicht wiedererstattet — sind wohl hierher zu rechnen, denn eine jenseitige Bestrafung trotz erfolgter Busse nimmt Saadia nur für die sogenannten Todsünden an, zu denen die erwähnten nicht gehören (vgl. IX, 141). — Wie die Sühne für eine Vermögensbeschädigung, so bemerkt Saadia ferner, nur durch Wiedererstattung des unrechtmässig angeeigneten Gutes zu erlangen sei, so sei auch die Sühne für Verletzung des Nächsten durch Worte oder körperliche Misshandlung davon bedingt, dass der Beleidiger sich bemüht, die Verzeihung des Beleidigten zu erlangen. Wo dieses entweder in Folge des inzwischen eingetretenen Todes des Beleidigten oder wegen dessen Unversöhnlichkeit nicht möglich sei, da müsse der Beleidiger vor zehn Menschen die Erklärung abgeben, dass er jenen verletzt habe, dann sei die Schuld ihm vergeben (vgl. Talm. b. Joma fol. 87a).

Die fünf verschiedenen Arten der Busse können nach ihrem inneren Werth geordnet in folgender absteigenden Stufenleiter dargestellt werden. I. Wenn der Mensch Busse thut in derselben Zeit und an demselben Ort, wo er gesündigt hat, und so lange die Gelegenheit zur Sünde noch vorhanden ist (Ezech. 18, 31). II. Wenn er Busse thut zu einer anderen Zeit, an einem anderen Ort, und nachdem die Gelegenheit zur Sünde bereits geschwunden ist (Jes. 31, 6). III. Wenn er Busse thut aus Furcht vor einer ihm angedrohten Strafe (Jona 3, 4). IV. Wenn er sich zur Busse erst dann entschliesst, nachdem die angedrohte Strafe schon zum Theil über ihn hereingebrochen ist (II. Chr. 30, 6). V. Wenn er erst in der Todesstunde Busse thut (Hiob 33, 22—27). Auch diese letzte unterste Stufe gilt noch immer als Busse, und daher schreibt sich auch bei uns die Sitte, den Kranken vor dem Tode zum Ablegen des Sündenbekenntnisses und zum Gebet um Vergebung aufzufordern. [1])

Es giebt jedoch noch eine Art von Menschen, die in keine der oben aufgezählten zehn Klassen eingereiht werden kann, das sind die Mittelmässigen, bei denen sich Verdienst und Schuld gleichsam die Waage halten. Bei diesen giebt nach der Ansicht unserer alten Weisen die göttliche Barmherzigkeit den Ausschlag [2]) und sie werden durch die Gnade Gottes als Fromme angesehen, so dass es in der Zeit der Vergeltung unter Ausschluss jeder Mittelstufe nur zwei Klassen giebt, nämlich Fromme und Frevler. [3])

Bei der Beurtheilung des den menschlichen Handlungen innewohnenden religiösen oder sittlichen Werths sind aber auch die eigenthümlichen Umstände in Betracht zu ziehen, unter denen dieselben vollbracht werden. So hat die Gottesverehrung des Frommen einen höheren Werth als die anderer Menschen, umgekehrt aber gebührt auch der Sünde des Frommen eine schärfere Verurtheilung als der anderer Menschen. Die Gottesverehrung an einem besonders bevorzugten Ort gewinnt durch denselben an Werth; umgekehrt wieder ist die an einem solchen Ort begangene Sünde umsomehr zu verdammen. Dem Jüngling ist die

---

[1]) V. 92. Vgl. Talmud b. Sabb. fol. 32a; Mischna Sanhedr. VI, 2.

[2]) V. 92. Vgl. Talm. b. Rosch Hasch. fol. 17a. Die Barmherzigkeit Gottes, von der hier die Rede ist, so bemerkt Saadia gelegentlich, sagt jedoch nicht Etwas von Gottes Wesen, sondern nur von Gottes Verhältniss zu den geschaffenen Dingen aus, sie gehört zu den relativen Attributen oder den Prädikaten des Wirkens (vgl. oben S. 124 Anmerk. 1) und giebt sich kund in der Annahme der Busse (Jes. 55, 7), in der Erhörung der Gebete (Habak. 3, 2) und in der Einreihung der Mittelmässigen in die Zahl der Frommen (Ps. 116, 5).

[3]) Vgl. oben S. 179 fgg.; S. 180 Anmerk. 2.

von ihm geübte Enthaltsamkeit als ein um so grösseres Verdienst, dem Greisen die begangene Ausschweifung als ein um so schimpflicheres Laster anzurechnen. Die Redlichkeit des Armen verdient um so höhere Anerkennung, der Betrug des Reichen um so entschiedenere Verurtheilung. Die dem Feinde geleistete Hülfe ist als ein um so grösseres Verdienst, der dem Freunde zugefügte Schaden als eine um so schwerere Schuld zu betrachten. Die Demuth des Vornehmen verdient um so grössere Anerkennung, der Hochmuth des Niedrigstehenden um so strengere Verurtheilung. Die Vergewaltigung des Armen, die Beschädigung des Weisen oder eines dem Wohle Anderer sich widmenden Menschen, die Bedrückung einer grösseren Gemeinschaft, die Ausübung einer Sünde an einem gottgeweihten Tage müssen als um so schwerere Vergehen, hingegen die Mildthätigkeit des Armen, das Fasten eines durch die Genüsse des Lebens verwöhnten Menschen als um so grösseres Verdienst angesehen werden. Von dieser Auffassung lässt auch die Schrift sich leiten, indem sie uns gebietet, gerade die erstgeborenen unter den Thieren und die erstgereiften unter den Früchten als Opfer darzubringen, uns in den ersten Morgenstunden nach Sonnenaufgang zum Gebet zu erheben, weil nämlich diese Art der Gesetzeserfüllung um so grössere Selbstüberwindung erheischt.[1])

Die göttliche Vergeltung erstreckt sich nicht nur auf die Handlungen, sondern auch auf die Gedanken und Vorstellungen der Menschen. Wer z. B. einen sündhaften Gedanken fasst mit der Absicht, ihn auszuführen, wird auch dann bestraft, wenn er ihn nicht ausführt; jedoch wird in diesem Falle die Strafe nur nach der Absicht und nicht nach der That bemessen. Nur eine Sünde giebt es, wo schon der Gedanke und die innere Gesinnung der vollen Strafe unterliegt, das ist die Gottesleugnung, weil nämlich hier die Sünde überhaupt nur durch das Denken begangen werden kann.[2])

Auch die Ansichten, von denen Jemand bei der Deutung der Schrift sich leiten lässt, sind der Vergeltung unterworfen. Es sind nämlich vier Gesichtspunkte denkbar, unter denen die Deutung der Schrift unternommen werden kann; man kann sich dabei die Aufgabe stellen, 1) die Uebereinstimmung der Schrift mit der sinnlichen Wahrnehmung, 2) ihre Uebereinstimmung mit der Vernunft, 3) die Uebereinstimmung der verschiedenen Schrift-

[1]) V, 92—93.

[2]) V. 93. Von Abu-Baihas berichtet Schahrestani die Ansicht (I, 140): „Der Glaube bestehe darin, dass er Alles, Wahres von Falschem zu unterscheiden wisse; der Glaube aber sei das Wissen im Herzen, nicht das Wort und die That.“ (Vgl. weiter.)

verse untereinander und 4) ihre Uebereinstimmung mit der Tradition nachzuweisen.[1]) Wenn nun Jemand sich einer solchen Aufgabe unterzieht und es gelingt ihm deren Lösung, so hat er einen Lohn zu erwarten; misslingt sie ihm aber, so hat er nicht nur keinen Lohn, sondern sogar eine Strafe zu erwarten. Stellt z. B. Jemand Vermuthungen über einzelne Gebote auf, die zu Zweifeln Anlass geben, so macht er sich den falschen Propheten gleich, von denen es heisst: „Wehe über die nichtswürdigen Propheten, die ihrem Sinne nachgehen, ohne dass sie Etwas gesehen" (Ezech. 13, 3); [2]) stellt er über Gott und die Schöpfung irrthümliche Ansichten auf, wie die, die den Schriftvers: „Wir wollen machen einen Menschen nach unserem Ebenbilde" (Genes. 1, 26) so erklären wollen, dass ein Engel den Menschen und die ganze Welt erschaffen habe, [3]) so macht er sich den Gottesleugnern gleich, von denen es heisst: „Die Dich aussprechen zur Schändlichkeit, Dich genannt zur Lüge, Deine Feinde sind" (Ps. 139, 20).

Der Richter, der aus eigener Machtvollkommenheit Strafe und Züchtigung verhängt, hat dafür einen Lohn zu erwarten, wenn er sich dabei von der Absicht leiten lässt, die Wahrung und Beobachtung des Gesetzes zu fördern; ist jedoch seine Absicht nur darauf gerichtet, durch Willkür das Gesetz zu beugen und zu brechen, so arbeitet er an seinem eigenen Untergang, wie schon unsere alten Weisen sagen: „Ein Gerichtshof darf zwar Strafen auferlegen, die im Gesetze selbst nicht angeordnet sind, jedoch nicht um dem Gesetze zuwiderzuhandeln, sondern nur um gleichsam einen Zaun um das Gesetz zu ziehen." [4]) — Wenn die Unwissenden, weil sie selber Nichts gelernt haben, die Weisen und Tugendhaften unter ihren Zeitgenossen befragen und deren Aussprüchen Folge leisten, so handeln sie ganz nach den Anforderungen des Gesetzes; dagegen haben sie, wenn sie dies unterlassen, keine Berechtigung, sich mit ihrer Unwissenheit zu entschuldigen. [5]) — Begeht der Arme in Betreff des Gebots und

---

[1]) Vgl. Einleit. S. 10; VII, 109; oben S. 21.

[2]) Bei dieser wie bei der folgenden Bemerkung hat Saadia unverkennbar ganz bestimmte Thatsachen im Auge. Hier ist vielleicht an die rationalistische Schrifterklärung Chiwi's zu denken (vgl. Frankel-Grätz's Monatsschrift 1879 S. 260 fgg.).

[3]) Wahrscheinlich meint Saadia die Logos- und Demiurgoslehre, die er auch früher schon einmal erwähnt hatte (vgl. oben S. 47). Vielleicht hat er hier speciell den Karäer Benjamin Nahawendi im Auge, der sich gleichfalls zu dieser Lehre bekannt hatte (vgl. oben S. 119 Anmerk. 2; S. 125 Anmerk. 1).

[4]) Vgl. Talm. b. Jebam. fol. 90b; Sanhedr. fol. 46a u. a. O.

[5]) Zu den Baihasîja, einer Sekte der Chawâridsch (S. 190 Anmerk. 2),

der Gottesverehrung irgendwelche Unterlassung, so ist er, in so weit die Sorge für seinen Lebensunterhalt ihn dazu gezwungen hat, entschuldigt; dagegen wird er für Alles, was über dieses Maass hinausgeht, zur Verantwortung gezogen. — Wenn der Kranke sich gegen die göttliche Gerechtigkeit auflehnt, so kann er sich deswegen nicht mit seiner Krankheit entschuldigen; ebenso kann der Trunkene sich wegen der in der Trunkenheit begangenen Sünden nicht mit dem bewusstlosen Zustand entschuldigen, in dem er damals sich befunden habe. [1]) — Wenn sich ein Israelit in der Gewalt von Heiden befindet, so darf er dennoch seinem Glauben nicht untreu werden, er muss vielmehr um seines Glaubens willen alle Leiden standhaft ertragen. — Je öfter von Jemandem eine Sünde begangen wird, desto schwerer wird die Busse ihm, wie auch unsere Weisen lehren: „Wenn Jemand sagt: ich werde sündigen und dann Busse thun, so versagt zuletzt die Busse ihm.“ [2]) — Wer sich auf die Vergebung der Sünden durch den Versöhnungstag verlässt und keine Busse thut, der erreicht nicht seinen Zweck, denn unsere alten Weisen sagen: „Man könnte meinen, der Versöhnungstag gewähre Versöhnung den Bussfertigen wie den Nichtbussfertigen, darum heisst es: „„jedoch am zehnten““ (Levit. 23, 27), woraus wir entnehmen, dass er Versöhnung den Bussfertigen nur gewähre.“ [3]) — Wer Andere zur Sünde verleitet, ist ge-

---

gehörte eine Partei, welche Anhänger des Fragens genannt wird, sie sagten (Schahrest. I, 141): „Wenn er (der Gläubige) es aber nicht wisse, nach dem, was im Besonderen für ihn Befehl Gottes sei, frage, und dass es nicht schade, nicht zu wissen, bis er in den Fall komme und frage; wenn er aber in Verbotenes verfalle, dessen Verbot er nicht wisse, so sei er ein Ungläubiger.“

[1]) Saadia beruft sich auf eine gesetzliche Bestimmung, nach der der Kauf und Verkauf des Trunkenen rechtsgiltig sei, derselbe für eine todeswürdige Sünde mit dem Tode und für eine, auf die Geisselung stehe, mit Geisselung bestraft werde (vgl. Tosefta Terumoth III, 1; Talm. b. Erub. fol. 65a). Die Frage über die Verantwortlichkeit des Trunkenen wird von den Baihasîja gleichfalls erörtert (Schahrest. I, 142): „Ein Theil von ihnen behauptete, dass Trunkenheit, wenn sie durch berauschendes Getränk hervorgebracht ist, erlaubt sei, und der Berauschte für das, was er in ihr spricht und thut, nicht bestraft werde. Die 'Aunija (eine Abzweigung der Baihasîja) behaupten, dass Trunkenheit Unglauben sei, bezeugen aber nicht, dass es Unglauben sei, solange nicht eine andere schwere Sünde damit verbunden sei, z. B. Unterlassung des Gebets oder (falsche) Anschuldigung eines Keuschen.“ Wahrscheinlich ist auch die Bemerkung über den Richter (Seite 191) auf eine Anregung durch diese Sekte zurückzuführen (Schahrest. I, 142): „Alles, worüber es keine Strafbestimmung gebe, sei verziehen.“ Es ist demnach wohl anzunehmen, dass auch die Bemerkung über den Armen und Kranken aus dieser Quelle stamme.

[2]) Mischna Joma VIII, 9.

[3]) Sifra z. St.; Talm. b. Schebuoth fol. 13; Kerith. fol. 7.

wöhnlich nicht mehr im Stande, sich zu vollkommener Busse zu erheben; umgekehrt wieder kann derjenige, der Andere zur Tugend anleitet, der Sünde nie mehr ganz anheimfallen. [1]) — Saadia schliesst den Abschnitt mit der Bemerkung: wenn diese Darstellung auch keine erschöpfende Behandlung aller das religiöse Gefühl anregenden Gedanken enthalte, so biete sie doch immerhin die Grundgedanken, von deren Beherzigung man sich einen heilsamen Einfluss auf das Verhalten des Menschen versprechen dürfte.

[1]) Talm. b. Joma fol. 87a.

Sechster Abschnitt.

Ueber das Wesen der Seele, über den Tod und was damit zusammenhängt.

Die Lehre von der menschlichen Seele: Geschichtlicher Ueberblick über die früheren Erklärungen, eigene Ansicht. Ueber die Vereinigung der Seele mit dem Körper. Ueber die jenseitige Vergeltung. Ueber die Lebensdauer des Menschen. Ueber die Trennung der Seele vom Körper. Ueber den Zustand der Seele vor ihrer Wiedereinigung mit dem Körper. Widerlegung der Lehre von der Seelenwanderung.

Als Einleitung in den sechsten Abschnitt, der sich seinem Hauptinhalte nach mit der Lehre von der menschlichen Seele beschäftigt, giebt Saadia einen geschichtlichen Ueberblick über die bisherigen Erklärungen von dem Wesen der menschlichen Seele. [1]) Bei der verwirrenden Mannigfaltigkeit der einzelnen, einander oft geradezu widersprechenden Ansichten glaubt jedoch Saadia, sich auf die Darstellung der sieben hervorragendsten beschränken zu dürfen, zumal da ein Theil der aufgestellten Theorieen, wie die der Platoniker, der Dualisten, der Pantheisten u. A., im Grunde schon früher durch die Widerlegung der entsprechenden Schöpfungstheorieen, die ja auch die Entstehung der menschlichen Seele erklären sollten, als unhaltbar nachgewiesen seien.

I. Die erste Ansicht ist die Ansicht derer, welche die Seele für ein Accidenz erklären. Diese sind zu ihrer Ansicht wahrscheinlich dadurch gekommen, weil sie niemals die Seele

---

[1]) Wir lassen die Worte, in denen Saadia seine eigene Ansicht schon hier kurz andeutet, vorläufig noch unberücksichtigt. Es scheint auch sonst Saadia's Methode zu sein, dass er erst einen positiven Gedanken ausspricht, ehe er zur Polemik schreitet. Diesem Zwecke soll auch hier die kurze Erklärung über seine Ansicht von der Seele dienen, die er dann als siebente Theorie ausführlich darstellt.

selbst, sondern immer nur deren Wirkungen wahrnahmen; da nun auch die Accidenzien zu subtil sind, um sinnlich wahrgenommen zu werden, so zogen sie daraus den Schluss, die Seele gehöre gleichfalls zu den Accidenzien. [1]) In der genaueren Bestimmung, zu welcher Art von Accidenzien die Seele zu rechnen sei, gehen die Anhänger dieser Ansicht jedoch auseinander und theilen sich in fünf Parteien. 1) Die Einen glauben, die Seele sei ein sich selber bewegendes Accidenz; [2]) 2) nach der Ansicht der Zweiten soll die Seele die Vollendung des natürlichen Körpers sein; [3]) 3) die dritten meinen, dass die Seele eine Vereinigung der vier Elemente; [4]) 4) die Vierten, dass sie eine Verknüpfung der verschiedenen Sinneswahrnehmungen; [5]) 5) die Fünften, dass sie

---

[1]) Vgl. Ir. Br. Dieterici, Weltseele S. 164.

[2]) Der erste, der die Seele als etwas sich selbst Bewegendes definirt hat, war Anaxagoras (Arist. de anim. I, 404. a, 20: *ἐπὶ ταὐτὸ δὲ φέρονται καὶ ὅσοι λέγουσι τὴν ψυχὴν τὸ αὑτὸ κινοῦν.* Das. 25: *ὁμοίως δὲ καὶ Ἀναξαγόρας ψυχὴν εἶναι λέγει τὴν κινοῦσαν, καὶ εἴ τις ἄλλος εἴρηκεν, ὡς τὸ πᾶν ἐκίνησε νοῦς κ. τ. λ.*). Aber auch Plato bezeichnet die Seele als das sich selbst Bewegende (Phaedr. pag. 245 C. fgg.) und nach Xenokrates ist die Seele eine sich selbst bewegende Zahl (Plut. an. procr. I, 5. S. 1012: *Ξενοκράτης . . . τῆς ψυχῆς τὴν οὐσίαν ἀριθμὸν αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον ἀποφηνάμενος*; Prokl. in Tim. 190 D: *Ξενοκράτης . . . . . λέγων κατ' ἀριθμὸν εἶναι τὴν ψυχὴν οὐσίαν*). Von Aristoteles wird diese letzte Definition an mehreren Orten erwähnt, ohne dass jedoch deren Urheber genannt wird (Zeller a. a. O. II, 1. S. 672 Anmerk. 2). Saadia hat seine Kenntniss der von den älteren griechischen Philosophen aufgestellten Seelentheorieen wahrscheinlich aus dem ersten Buch der aristotelischen Schrift de anima geschöpft. Dass er an unserer Stelle die Ansicht des Xenokrates im Auge habe, wird auch durch eine Randglosse der Petersburger Handschrift bestätigt, die für נערצא = Accidenz עדרא = Zahl liest, ebenso hat auch der Paraphrast (Cod. Monach. 42): והוא מספר נידת הגוף והמספר ההוא מניד את עצמו (vgl. Landauer z. St.).

[3]) Damit ist die aristotelische Definition gemeint, dass die Seele die Vollendung oder die Entelechie des natürlichen Körpers sei (de anim. II, 1. 412, b. 4). Saadia glaubt, dass dasjenige, was einem Anderen, dem Körper, seine Vollendung verleiht, selber keine Substanz, sondern ein Accidenz sei (VI, 95: שהמספר והשלמות יגי' מקרים); dies war auch die Meinung der Mutakallimun (Maim., More I, 73. VIII).

[4]) Das ist die Ansicht des Empedokles (Arist. de anim. I, 404. b. 8: *ὅσοι δ' ἐπὶ τὸ γινώσκειν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι τῶν ὄντων, οὗτοι δὲ λέγουσι τὴν ψυχὴν τὰς ἀρχάς, οἱ μὲν πλείους ποιοῦντες, οἱ δὲ μίαν ταύτην, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς μὲν ἐκ τῶν στοιχείων πάντων εἶναι δὲ καὶ ἕκαστον ψυχὴν τούτων κ. τ. λ.*); auch Plato soll diese Ansicht ausgesprochen haben (de anim. I, 404, b. 16), vgl. Dieterici, Weltseele S. 166.

[5]) Für diese Ansicht weiss ich eine Quelle nicht anzugeben, wenn Saadia nicht an den aristotelischen Gemeinsinn denkt, auf den die Definition ganz gut passen würde. Dass er die aristotelische Ansicht über die Seele schon als zweite Ansicht berücksichtigt hat, würde keine Schwierigkeit bieten, da Saadia auch sonst mit der historischen Ueberlieferung ziemlich frei zu schalten pflegt, bald mehrere Ansichten zu einer kombinirt.

ein Accidenz sei, das aus dem Blute entstehe.[1]) Bei aller Verschiedenheit der Ansichten im Einzelnen stimmen jedoch diese fünf Parteien in der Annahme überein, dass die Seele ein Accidenz sei, denn wenn die Einen sie als Zahl,[2]) die Anderen als Vollendung, die Dritten als Vereinigung, die Vierten als Verknüpfung, die Fünften als Entstehung erklären, so sind das doch lauter accidentielle Bestimmungen. Gegen diese Ansicht ist jedoch zunächst der Einwand zu erheben, dass einem accidentiellen Dinge nicht eine so grosse Weisheit, so vorzügliche Einsichten entspringen können, wie sie nach dem vorangegangenen Abschnitt in dem sittlichen Verhalten des Menschen zu Tage treten. Ein Accidenz kann ferner nicht Träger anderer Accidenzien sein; nun sehen wir aber, dass die Seele Trägerin vieler Accidenzien ist, denn wir reden ja von einer weisen und einer thörichten, von einer lauteren und einer bösen Seele, wir legen der Seele Liebe, Hass, Wohlwollen, Zorn und andere Eigenschaften bei; mithin kann die Seele nicht als ein Accidenz, sondern als die Trägerin entgegengesetzter Eigenschaften muss sie als eine Substanz bezeichnet werden.[3])

II. Unter denen, die die Seele für eine Substanz erklären, halten Manche sie für etwas Luftartiges[4]) und III. Andere wieder für etwas Feuerartiges.[5]) Allein beide Ansichten erweisen sich als falsch, denn wäre die Seele luftartig, so müsste ihre Natur eine warmfeuchte, wäre sie feuerartig, so müsste ihre

---

bald eine in mehrere auseinanderreisst. (Ueber den Gemeinsinn vgl. Arist. de sensu 7. 449, a. 5—20 und zahlreiche andere Stellen.)

[1]) Diese Ansicht wird von Aristoteles als die des Kritias bezeichnet (de anim. I. 405, b. 5: *ἕτεροι δ' αἷμα, καθάπερ Κριτίας, τὸ αἰσθάνεσθαι ψυχῆς οἰκειότατον ὑπολαμβάνοντες, τοῦτο δ' ὑπάρχειν διὰ τὴν τοῦ αἵματος φύσιν*). Als einen an das Blut gebundenen Wärmestoff erklären auch die Stoïker die Seele (Zeller a. a. O. III, 1. S. 151). Man darf jedoch die hier erwähnte Ansicht nicht mit der später dem Anan zugeschriebenen verwechseln, denn nach Anan soll das Blut selbst die Seele sein, während hier die Seele als ein aus dem Blute entstehendes Accidenz bezeichnet wird.

[2]) Auch hier ist für שהמקרה zu lesen: שהמספר, vgl. S. 195 Anmerk. 2.

[3]) VI, 96. Dass ein Accidenz nicht Träger anderer Accidenzien sein könne, lehrten auch die Mutakallimun (Maim., More I. 73. IX); vgl. auch Dieterici, Weltseele S. 166.

[4]) Dies ist die Ansicht des Diogenes von Apollonia, Arist. de anim. I, 2. 405, a. 21: *Διογένης δ' ὥσπερ καὶ ἕτεροί τινες ἀέρα τοῦτον οἰηθεὶς πάντων λεπτομερέστατον εἶναι καὶ ἀρχήν· καὶ διὰ τοῦτο γινώσκειν τε καὶ κινεῖν τὴν ψυχήν κ. τ. λ.*; das. I, 5. 410, b. 27; Simpl. Phys. 32b.

[5]) Das ist die Ansicht Leukipp's und Demokrit's, Arist. de anim. I, 2. 403, b. 81: *ὅθεν Δημόκριτος μὲν πῦρ τε καὶ θερμόν φησιν αὐτὴν εἶναι ἀπείρων γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων τὰ σφαιροειδῆ πῦρ καὶ ψυχὴν λέγει.* Das. I, 2. 404, a. 5: *ὁμοίως δὲ καὶ Λεύκιππος κ. τ. λ.*

Natur eine warmtrockene sein; wir nehmen aber weder das Eine noch das Andere an ihr wahr.

IV. Nach einer vierten Ansicht soll die Seele aus zwei verschiedenen Theilen bestehen, von denen der eine, nämlich der vernünftige, unvergänglich sei und seinen Sitz im Herzen habe, der andere hingegen, die Lebenskraft, über den ganzen Körper verbreitet und vergänglich sei. [1]) Aber auch diese Ansicht ist falsch, denn wäre der vernünftige Theil der Seele von dem über den Körper verbreiteten verschieden, so würden sie sich, da der eine unerschaffen, die andere erschaffen, der eine unvergänglich, der andere vergänglich ist, nicht miteinander haben vereinigen können. Ferner würden, wenn der vernünftige Theil der Seele von dem über den Körper verbreiteten verschieden wäre, die Wahrnehmungen des Gesichts, des Gehörs und der anderen Sinne zu jenem nicht gelangen können; in Wahrheit aber verhält es sich nicht so, denn die Gebiete der Sinneswahrnehmungen stehen, wie bereits im ersten Abschnitt gezeigt worden ist, wenn sie auch untereinander verschieden sind, dennoch unter der gemeinsamen Leitung der Vernunft. [2]) Nimmt man aber eine solche Verschiedenheit der beiden Seelentheile an (wie die Anhänger dieser Ansicht), so ist dies gleichbedeutend mit der Annahme zweier Seelen.

V. Die Fünften behaupten, die Seele bestehe aus zwei Luftarten, von denen die eine von aussen, die andere von innen komme. Dieser Ansicht liegt die Beobachtung zu Grunde, dass zur Erhaltung des Lebens das Einathmen der äusseren Luft nothwendig sei, was Jene sich so erklärten, als ob darauf der Bestand eines Theiles der Seele beruhe; in Wahrheit aber soll das Einathmen der äusseren Luft nur dazu dienen, die natürliche Hitze im Herzen als dem Sitz der Seele zu mildern, wie man über das Feuer hinbläst, um den unangenehmen Rauch von ihm zu entfernen. [3])

---

[1]) Damit ist die Ansicht der Stoïker gemeint (Galen. Hippocr. et Plat. III, 1. V, 287): ἡ ψυχὴ πνεῦμά ἐστι σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον (Chrysippus). Während diese Stelle sich auf die Lebenskraft bezieht, lehren sie, dass der höchste Theil der Seele, das ἡγεμονικόν, seinen Sitz in der Brust habe (Zeller a. a. O. III, 1. S. 182 Anmerk. 1). Auch nehmen die Stoïker eine beschränkte Fortdauer der Seele an (Zeller a. a. O. S. 185). Ungenau aber ist es, wenn Saadia meint, dass die Urheber dieser Ansicht den vernünftigen Theil der Seele sich als ungeschaffen denken; das lehren die Stoïker wenigstens nicht.

[2]) Vgl. I, 34 oben S. 70. Für יאין בתשיבה הזאת (VI, 96) ist wohl besser zu lesen: ואין כתשובה הזאת.

[3]) Diese Ansicht scheint von der vorhergehenden, als deren Urheber wir die Stoïker erkannt haben, nicht wesentlich verschieden zu sein.

VI. Die sechste Ansicht, dass die Seele aus dem Blute selbst bestehe, ist nur von Anan allein aufgestellt worden, [1]) der diese Ansicht in seinem Buche auf die irrthümliche Deutung des Schriftverses: „denn das Blut ist die Seele“ (Deut. 12, 23) stützt, ohne daran zu denken, dass es an einer früheren Stelle heisse: „denn die Seele des Fleisches ist im Blute“ (Levit. 17, 11), womit die Schrift doch offenbar sagen will, das Blut sei gewissermassen nur der Sitz und Mittelpunkt der Seele, die Kraft wie die Schwäche der Seele äussere sich im Blute, so z. B. die Freude, welche die Seele über Etwas empfinde, im Hervortreten des Blutes, der Schreck im Zurückweichen desselben. Wenn aber die Schrift andererseits sich des Ausdrucks bedient: „denn das Blut ist die Seele“, so erklärt sich das aus dem bekannten Sprachgebrauch, dem zufolge ein Ding zuweilen nach seinem Sitze bezeichnet wird, wie die Schrift z. B. die Weisheit mit dem Worte: Herz (Spr. Sal. 7, 7) und die Sprache mit dem Wort: Lippe (Genes. 11, 1) bezeichnet.

VII. Die siebente Ansicht ist die wahre Ansicht. Indem Saadia mit diesen Worten zur Darstellung seiner eigenen Ansicht von dem Wesen der Seele übergeht, macht er noch einmal darauf aufmerksam, wie der geschichtliche Ueberblick über die bisherigen Erklärungsversuche dazu bestimmt gewesen sei, in dem Leser die Ueberzeugung hervorzurufen, dass wir es hier mit einem überaus tiefen und subtilen Gegenstand der Untersuchung zu thun hätten; deshalb seien bei der Erforschung desselben ganz ebenso wie bei der Lehre von der Weltschöpfung Irrthümer der verschiedensten Art zu Tage getreten. Darum habe der weise Salomo es auch als ein hohes Verdienst erklärt, das wahre Wesen der menschlichen Seele zu ergründen. [2])

Nach Diog. Laert. VII, 156 erklärten die Stoïker die Seele für ein *πνεῦμα σύμφυτον, πνεῦμα ἔνθερμον*, vgl. auch Plut. vita Hom. Cap. 127: *τὴν ψυχὴν οἱ Στωϊκοὶ ὁρίζονται πνεῦμα συμφυὲς καὶ ἀναθυμίασιν αἰσθητικὴν ἀναπτομένην ἀπὸ τῶν ἐν σώματι ὑγρῶν*. Sowohl die Pflanzenseele (*φύσις*), als die animalische Seele (*ψυχή*) wird von den Stoïkern als *πνεῦμα* bezeichnet, das nur bei jener feuchter und kälter, bei dieser trockener und wärmer sei (Zeller a. a. O. S. 180 Anmerk. 3). Vielleicht ist bei der fünften Ansicht an Epikur zu denken, der sich zu der Ansicht der Stoïker über das Wesen der Seele bekannte. „Lukrez unterscheidet Seele (anima) und Geist (animus), beide erklärt er für eng miteinander verbundene Bestandtheile des Menschen . . . . Die Wärme und Lebensluft, welche im Tode den Körper verlässt, bildet die Seele und der feinste innerste Bestandtheil derselben, der in der Brust seinen Sitz hat und allein empfindet, ist der Geist; beide sind körperlicher Natur“ (Lange, Gesch. d. Materialismus 3. Aufl. I, S. 112).

[1]) Vgl. oben S. 31 Anmerk. 1.

[2]) Saadia giebt bei dieser Gelegenheit eine ausführliche Erklärung des

Dass die Seele erschaffen sei, so beginnt Saadia die Darstellung seiner eigenen Ansicht, ergiebt sich mit Nothwendigkeit aus dem Nachweis, dass alle Dinge erschaffen seien und dass keinem Dinge ausser Gott das Prädikat der Ewigkeit zukomme; aber auch die Schrift bestätige es ausdrücklich in dem Satze: „der den Geist des Menschen in seinem Inneren gebildet hat“ (Sach. 12, 1). [1]) Der Schöpfer des Alls hat aber die Seele zu gleicher Zeit mit der vollendeten Form des menschlichen Körpers geschaffen; [2]) die Substanz der Seele ist an Feinheit etwa der Substanz der Sphären vergleichbar, [3]) gleich

---

Verses Kohel. 3, 21, in der er zeigt, dass hier nicht etwa ein Zweifel an der Vortrefflichkeit der menschlichen Seele im Vergleich mit der Thierseele ausgesprochen sei, sondern dass in diesem V. umgekehrt die grosse Bedeutung hervorgehoben werde, welche der Erkenntniss des Unterschiedes zwischen Menschen- und Thierseele beizulegen sei.

[1]) VI, 97. Diese Bemerkung richtet sich wohl gegen die Lehre von der Praeexistenz der Seele, die an einer anderen Stelle von Saadia ausdrücklich bekämpft wird, vgl. IX, 138.

[2]) VI, 95: כי התחלת נפש האדם בלבו ים שלמת צורת גופו; das. S. 100: ואחר כן אבאר, כי הנפש והגוף יחדיו פעל אחד. Noch deutlicher geht die Annahme der gleichzeitigen Schöpfung von Seele und Körper aus einer Stelle des zehnten Abschnitts nach der älteren Paraphrase hervor, wo es heisst (vgl. X, 145 bei Tibbon): ובראנו כי החוצר יה' שמו יצר גוף האדם ונשמתו בהגיע אחד. Indem Saadia die Gleichzeitigkeit der Schöpfung von Seele und Körper hervorhebt, will er wohl auch der Ansicht des Aristoteles entgegentreten, dass die Seele die Form oder Entelechie des Körpers sei; die Seele wird vielmehr gleichzeitig mit der Form (עם שלמות צורת האדם) im Inneren des Menschen (באמרו בקרבו) und nicht als Form des Körpers geschaffen.

[3]) VI, 102: ואם יאמר אומר, למה לא נראה הנפש כשהיא ויצאה מן הגוף? בעבור זכותה והדמותה לאויר בזכותו, כאשר לא נראה הגלגלים בעבור נקות גרמיהם וזכותם. Diese Anschauung geht auf Aristoteles zurück; bei diesem heisst es (de gener. animal. II, 3. 736, b. 29): *πάσης μὲν οὖν ψυχῆς δύναμις ἑτέρου σώματος ἔοικε κεκοινωκηκέναι καὶ θειοτέρου τῶν καλουμένων στοιχείων· ὡς δὲ διαφέρουσι τιμιότητι αἱ ψυχαὶ καὶ ἀτιμίᾳ ἀλλήλων, οὕτω καὶ ἡ τοιαύτη διαφέρει φύσις· πάντων μὲν γὰρ ἐν τῷ σπέρματι ἐνυπάρχει, ὅπερ ποιεῖ γόνιμα εἶναι τὰ σπέρματα, τὸ καλούμενον θερμόν· τοῦτο δ' οὐ πῦρ οἰδὲ τοιαύτη δύναμίς ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ἐμπεριλαμβανόμενον ἐν τῷ σπέρματι καὶ ἐν τῷ ἀφρῷδει πνεῦμα, καὶ ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ.* Von dem Mutaziliten an-Natztzâm berichtet Schahrestani (I, 56), dass er in der Auffassung der Seele der Behauptung der Naturalisten zuneigte, dass der Geist ein feines körperliches Wesen sei, welches mit dem Körper verflochten, mit der Form nach seinen einzelnen Theilen verschmolzen sei. Aehnlich drückt Bachja sich aus (Herzenspfl. II, 5): וחבר אלו עצם רוחני אורי דומה לרוחניות האישים העליונים (vgl. das. IV, 4; IX, 3; X, 1) und ebenso die Ir. Brüder (Dieterici, Weltseele S. 74): „Der Lebensgeist ist ein zarter, feuchter Hauch, der sich von der Feuchte des Blutes loslöst und durch alle Theile des Körpers verbreitet,“ das. S. 164. Da Saadia sich die Seele als eine feine Lichtsubstanz, also immerhin als etwas der Materie Verwandtes denkt, so ist für ihn auch die Annahme äusserer Einflüsse auf

diesen empfängt sie ihr Licht (von Gott) und leuchtet durch dasselbe; ihre Substanz ist jedoch noch feiner als die Substanz der Sphären und daher ist ihr auch die Denkkraft verliehen. Für die Richtigkeit dieser Ansicht lässt sich erstens ein Vernunftbeweis anführen. Wir sehen nämlich, wie die Seele, unabhängig vom Körper, sich durch die Weisheit ihres Wirkens und ihrer Führung auszeichnet, während der Körper, wenn die Seele sich von ihm getrennt hat, aller dieser Vorzüge entbehrt. Würde nun die Seele aus irdischem Stoffe sein, so könnte sie keine dieser erhabenen Wirkungen vollbringen; ja selbst dann, wenn sie aus dem Stoff der Sphären bestände, würde, sie dennoch, ebensowenig wie diese, Vernunft besitzen. [1]) Mithin muss sie eine Substanz sein, die noch feiner, einfacher und lauterer als die Substanz der Sphären ist. [2]) Aber auch aus der Schrift lässt sich die Richtigkeit dieser Ansicht beweisen, denn in derselben wird von den lauteren Seelen gesagt, dass sie gleich dem Lichte der Sphären und Sterne erglänzen (Dan. 12, 13) und von den schlechten Seelen, dass sie nicht leuchten und den Sphären nachstehen (Hiob 15, 15—16), ein Vergleich, durch welchen eben auf die Aehnlichkeit zwischen der Seelensubstanz und der Substanz der Sphären hingewiesen werden soll. [3])

Die Denkthätigkeit der menschlichen Seele ist auf deren eigenes Wesen zurückzuführen, denn da das Denken nicht Sache des Körpers ist, so kann sie diese Fähigkeit nicht vom Körper erworben haben. Wenn z. B. der Blinde im Traum die Vorstellung hat, als ob er sähe, so kann diese Vorstellung doch unmöglich von dem der Sehkraft entbehrenden Körper, sondern sie muss nothwendig von der Seele herrühren. Ja, die Seele ist es, von der sogar die Sinneswerkzeuge die Fähigkeit zu sinnlicher Wahrnehmung erst erlangen; [4]) es ist demnach ein grosser Irrthum, das Wesen der Seele selbst als die Vereinigung und Verknüpfung der einzelnen Sinneswahrnehmungen erklären zu wollen. [5]) Die Seele bedarf jedoch des Körpers als Werkzeug zur Ausübung ihrer Thätigkeit, wie überhaupt jedes geschaffene

---

das Wesen der Seele mit keinen Schwierigkeiten verbunden. So erklärt er (V, 84) die Wirkung der guten Handlungen gewissermassen als eine Verfeinerung der Seelensubstanz und die der schlechten als eine Trübung und Vergröberung derselben (VI, 99).

[1]) VI, 97. Bei Tibbon ist hier ein Satz ausgefallen (vgl. auch Wolff a. a. O. S. 85—86), den wir nach dem arab. Text ergänzt haben.

[2]) VI, 97; vgl. V, 84.

[3]) Vgl. V, 84.

[4]) VI, 98; vgl. I, 34.

[5]) Vgl. oben S. 195 Anmerk. 5.

Wesen zu seiner Thätigkeit eines Werkzeugs bedarf.[1]) Durch die Vereinigung mit dem Körper werden aber in der Seele drei Kräfte in Thätigkeit gesetzt: die Erkenntnisskraft, die Kraft des Zorns und die Kraft des Begierde.[2]) Von diesen drei Kräften führt jede in der heiligen Schrift einen besonderen Namen: die Erkenntnisskraft heisst נשמה (Hiob 33, 8; das. 26, 4), die Kraft des Zornes heisst רוח (Kohel. 7, 9; Spr. Sal. 29, 11) und die Kraft der Begierde heisst נפש (Deut. 12, 20; Hiob 33, 20).[3]) Dagegen ist es ein Irrthum, diese drei Kräfte zwei voneinander getrennten Theilen der menschlichen Seele zuzuschreiben, von denen der eine seinen Sitz im Herzen, der andere im übrigen Körper haben solle;[4]) alle drei gehören vielmehr der einen untheilbaren Seele an. Der Sitz der Seele ist beim Menschen das Herz, von dem ja auch die Adern ausgehen, welche die Empfindung und Bewegung des Körpers hervorbringen. Es giebt freilich auch grosse Verzweigungen von Adern, die nicht vom Herzen, sondern vom Gehirn ausgehen; allein diese stehen in keiner Verbindung mit der Seele, sie dienen vielmehr nur dem Körper gleichsam als Seile und Bänder.[5]) Auch die Schrift betrachtet das Herz als den Sitz der Seele; darum pflegt sie gewöhnlich die Ausdrücke: Herz und Seele miteinander zu verbinden.

---

[1]) VI, 98; das. S. 99: ואי אפשר לה׳ על חק הבניה אל העבודה כי אם בגוף, מפני שעמו פועלת כל פועל, כמו שהאש אי אפשר לה׳ להראות כי אם בהתלותה בדבר, vgl. Arist. de anim. II, 1. 413, a. 4: *ὅτι μὲν οὐκ ἔστιν ἡ ψυχὴ χωριστὴ τοῦ σώματος ἢ μέρη τινὰ αὐτῆς, εἰ μεριστὴ πέφυκεν, οὐκ ἄδηλον.*

[2]) Das ist die bekannte platonische Dreitheilung der Seelenkräfte in *λογιστικόν*, *θυμός* oder *θυμοειδές* und *ἐπιθυμητικόν*.

[3]) Vgl. Jezirahkommentar zu I § 4: אכן רושם המלאכה בנפש אתה רואהו בג׳ כחות והם: המחשב, התאוה, והכעס המחשב אשר בו תכיר ותבין כל מי תצטרך לידיעתו ולכך נקראת נשמה שנא׳ ונשמת שדי תבינם, אבל התאוה היא אשר בה מתאוה למאכל ולפיכך נקראת נפש שנא׳: ונפשו מאכל תאוה, אבל הכעס אשר בו יקצוף וייסר ולכך נקרא רוח שנא׳: אל תבהל ברוחך לכעיס. Ebenso drückt sich Saadia im Kommentar zu Hiob aus (vgl. Munk, Notice pag. 9 not.); vgl. auch meine Schrift über A. b. D. S. 12 Anmerk. 3.

[4]) Vgl. oben S. 197. IV. Nach Plato hat das Denken seinen Sitz im Kopf, der Muth in der Brust, namentlich im Herzen, die Begierde im Unterleib (Tim. 69D fgg.; das. 90A).

[5]) Auch das ist wieder aristotelisch. Nach Aristoteles entspringen nämlich alle Adern nicht aus dem Kopfe, wie Hippokrates und seine Schule angenommen hatten, sondern aus dem Herzen; als Ursache des Athmens ist das Herz auch Ursache der Bewegung (de somno 2, 456, a. 5 u. 15). Das Herz ist der ursprüngliche Sitz der Empfindung und der empfindenden Seele (vgl. Zeller a. a. O. II, 2. S. 402 Anmerk. 1); aber auch die Sehnen sollen ihren Ursprung im Herzen haben, das selbst sehr sehnig ist, ohne doch durchaus mit ihm zusammenzuhängen (hist. anim. III, 5; de part. anim. III, 4. 666, b. 13).

Es ist jedoch, so fährt Saadia fort, die Frage aufgeworfen worden, wie es mit der Weisheit des göttlichen Schöpfers zu vereinigen sei, dass er ein so erhabenes, an Lauterkeit selbst die Himmelssphären übertreffendes Wesen wie die Seele in einen so niedrigen Körper versetzt habe; ja man hat sich sogar nicht gescheut, dies geradezu als ein der Seele zugefügtes Unrecht zu erklären. Allein dass Gott an irgendeinem seiner Geschöpfe ein Unrecht oder eine Unbill begehen sollte, muss uns schon nach den allgemeinen Vorstellungen, die wir von seinem Wesen gewonnen haben, als undenkbar erscheinen; denn erstens ist alles Accidentielle von Gott überhaupt auszuschliessen, zweitens müssen alle von Gott ausgehenden Wirkungen nothwendig gut und gerecht sein und drittens endlich hat Gott die Dinge geschaffen, um ihnen zu nützen, und nicht, um ihnen zu schaden. Dazu kommt aber noch eine besondere Erwägung hinzu. Jedes Unrecht, das geschieht, kann nur auf eine der folgenden drei Ursachen zurückgeführt werden; entweder es geschieht aus Furcht vor demjenigen, dem man das Unrecht zufügt, oder aus Begierde nach einem Gegenstand, den man durch das Unrecht sich anzueignen wünscht, oder aus mangelhafter Erkenntniss der Wahrheit. Von Gott aber kann man nicht sagen, weder dass er Etwas fürchte, noch dass er Etwas begehre, noch dass irgendeine Sache ihm unbekannt sei; mithin kann ihm auch die Ausübung irgendwelchen Unrechts nicht zugeschrieben werden.[1]) Wenn wir an dieser Ueberzeugung festhalten, so wird es uns auch nicht schwer fallen, alle wider sie erhobenen Bedenken zurückzuweisen. Den Grund für die Vereinigung der Seele mit dem Körper werden wir aber darin finden, dass ohne diese Vereinigung die Seele nicht zu den ewigen Paradiesesfreuden und zur wahren Glückseligkeit hätte gelangen können, denn diese werden der Seele als Lohn für die Befolgung des göttlichen Willens gewährt; wie zu jeder Thätigkeit bedarf aber die Seele auch zu dieser eines Organs, das ihr eben in dem Körper verliehen worden ist. Wie z. B. das Feuer und ebenso die übrigen Elemente nur an einem anderen Dinge zur Erscheinung und zur Wirksamkeit gelangen können, so kann auch die Seele, noch mehr aber der Körper niemals für sich allein, sondern sie können immer nur in Verbindung miteinander zur Wirksamkeit gelangen. Wären also Seele und Körper voneinander getrennt geblieben, so würden sie jeder Wirksamkeit entbehrt haben und ihre Schöpfung würde mithin zwecklos gewesen sein; da aber um des Menschen willen das ganze Weltall geschaffen worden

[1]) VI, 98.

ist, so würde in diesem Falle auch die Schöpfung des Himmels und der Erde jedes Zweckes entbehrt haben. [1])

Die Seele wird, indem sie durch ihre Vereinigung mit dem Körper zur Wirksamkeit gelangt, durch den Gehorsam gegen Gott an Glanz und Reinheit ihres Wesens noch erhöht, durch die Sünde hingegen wird sie befleckt und getrübt. [2]) Gott aber, dem alle Handlungen der Menschen bekannt sind, unterzieht die Seelen einer Prüfung, er scheidet, wie die Schrift es ausdrückt, das Gold und Silber von den ihnen beigemischten unedlen Bestandtheilen (Spr. Sal. 27, 21; Sach. 13, 9) und gewährt den reinen und geläuterten Seelen, die die Prüfung bestanden haben, Ehre und Ruhm; die schuldbefleckten hingegen, die der Schlacke und den unedlen Metallen gleichen, werden von ihm verachtet und verworfen (Jerem. 6, 39), wenn sie nicht noch während ihrer Vereinigung mit dem Körper sich durch Busse reinigen und läutern, denn nach ihrer Trennung vom Körper ist auch diese Möglichkeit ausgeschlossen. Sollte aber von Jemandem der Einwand erhoben werden, Gott hätte ja auch der nicht mit dem Körper verbundenen Seele die Fähigkeit verleihen können, eine Wirksamkeit auszuüben und durch dieselbe das ihr gesteckte Ziel zu erreichen, so würde er sich einer ähnlichen Sinnlosigkeit schuldig machen, als wenn er für den Menschen einen höher organisirten Körper, etwa den eines Sternes oder Engels fordern würde; [3]) denn da die menschliche Seele ihrer Natur nach nicht anders als in Verbindung mit dem Körper zu wirken vermag, so kommt die Forderung, sie solle auch ohne eine solche Verbindung zu wirken im Stande sein, auf eine Verwerfung ihrer Natur oder auf die Forderung hinaus, dass sie anstatt einer Menschenseele ein Stern, eine Sphäre oder ein Engel hätte sein sollen. [4]) Ebenso gut könnte ein Anderer verlangen, das Feuer möchte seiner Natur nach in die Tiefe, das Wasser hingegen seiner Natur nach in die Höhe steigen, oder das Feuer möchte kühlen, der Schnee hingegen wärmen. Eine solche Auflehnung gegen die Natur und das Wesen der Dinge ist gleichsam als eine gegen die göttliche Weisheit ausgeübte Vergewaltigung zu betrachten, denn der göttlichen Weisheit entspricht es,

---

[1]) VI, 99; vgl. IV, 75 (anstatt auf den Anfang des vierten Abschnitts wird hier bei Tibbon wie im arab. Text irrthümlich auf den Anfang des dritten hingewiesen); vgl. auch X, 147: וכרות הזרע אלו היה טוב, היו מתנהגים בו בני אדם כלם ובטל מין המדברים, ובבטולו תבטל החכמה והתורה ויום הדין והשמים והארץ.

[2]) VI, 99; vgl. V, 84.

[3]) VI, 99; vgl. IV, 76.

[4]) VI, 100.

dass die Dinge so seien, wie sie ihrer Natur nach sein müssen, und nicht, wie es der oder jener wünscht oder gern haben möchte. Es ist aber auch durchaus unberechtigt, an der Vereinigung der Seele mit dem Körper deshalb Anstoss zu nehmen, weil die Seele dadurch der Befleckung durch die Sünde preisgegeben werde, denn die Sünde entspringt ja der freien Wahl und zwar dadurch, dass die Seele sich dem ihr von Gott vorgezeichneten Zwecke widersetzt. Es ist ferner ein Vorurtheil, zu glauben, dass die Seele schon durch die blosse Vereinigung mit dem Körper befleckt und verunreinigt werde, indem man den Körper an sich für unrein hält. Was heisst denn überhaupt unrein? Die Unreinheit ist Etwas, was weder dem Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung noch dem der Vernunfterkenntniss angehört; es ist vielmehr einzig und allein das Offenbarungsgesetz, durch welches gewisse Dinge für unrein erklärt werden. Das Offenbarungsgesetz aber erklärt diese Dinge, nämlich gewisse dem Körper entstammende Flüssigkeiten, erst dann für unrein, nachdem sie sich vom Körper abgesondert haben, nicht aber, so lange sie noch im Körper sich befinden; davon abweichende selbsterdachte Bestimmungen hingegen sind für uns nicht maassgebend. Was endlich den Vorwurf anbetrifft, dass die Seele durch die Vereinigung mit dem Körper den Schmerzen des irdischen Daseins preisgegeben werde, so ist darauf zu erwidern, dass der Mensch diese Schmerzen entweder sich selber zuzuschreiben habe, wenn er nämlich die ihm von der Vernunft gebotene Vorsicht ausser Acht lässt, z. B. wenn er sich in leichtsinniger Weise der Finsterniss, dem Frost und der Hitze aussetzt, oder dass diese Schmerzen, wenn sie von Gott über ihn verhängt werden, als eine Prüfung zu betrachten seien, für die dem Menschen dann auch eine Vergeltung zu Theil werde.[1])

Offenbar ist diese Auseinandersetzung gegen eine ganz bestimmte, der eigenen Auffassung Saadia's widersprechende Ansicht von der menschlichen Seele gerichtet, die nach all den Einwürfen, die Saadia seinem Gegner in den Mund legt, keine andere als die des Plato sein kann. Schon die Frage, warum Gott die ursprünglich den widrigen Zufällen des Lebens entrückte Seele durch ihre Vereinigung mit dem Körper in eine der Erhabenheit ihres Wesens so unwürdige Lage gebracht habe, setzt die Lehre Plato's von der Praeexistenz der Seelen voraus, während auf dem Standpunkt Saadia's, der die Seele zu gleicher Zeit mit dem Körper entstehen lässt, eine solche Frage von vornherein ausgeschlossen ist. Ferner gehen die

[1]) VI, 100; vgl. IV, 77 u. a. O.

verschiedenen Einwürfe des Gegners sämmtlich von der dem Plato eigenthümlichen Anschauung aus, dass schon der Eintritt der Seelen in den Leib gewissermassen einen Abfall von ihrer ursprünglichen Bestimmung bedeute,[1]) dass die Flucht aus der Sinnenwelt, die Ablösung der Seele von ihrem Leibe als das für den Menschen heilsamste und erstrebenswertheste Ziel zu betrachten sei,[2]) indem das ganze irdische Leben der Seele, um mit Plato zu reden, einer Gefangenschaft in dunkler Höhle gleiche.[3]) Möglicher Weise ist jedoch diese ursprünglich platonische Anschauung dem Saadia auch in der mutazilitischen Theologie entgegengetreten, die, wie sie überhaupt gewissermassen den Platonismus in der arabischen Philosophie vertritt, sich ganz besonders in den eschatologischen Fragen von den Lehren Plato's stark beeinflusst zeigt.

Die Vereinigung der Seele mit dem Körper war, wie wir gesehen haben, darum nothwendig, weil die Seele des Körpers bedarf, wenn sie überhaupt zur Wirksamkeit gelangen soll. Ist aber die Wirksamkeit der Seele an ihre Vereinigung mit dem Körper gebunden, so muss auch die dem Menschen zu Theil werdende Vergeltung ebensogut den Körper wie die Seele treffen. Dieser Ansicht, die als ihre nothwendige Ergänzung die Lehre von der leiblichen Auferstehung voraussetzt, stimmt Saadia auch wirklich zu, im Widerspruch gegen die Ansichten derer, die, durch eine falsche Deutung einzelner Schriftverse irregeleitet, die menschlichen Handlungen und demgemäss auch deren Vergeltung entweder der Seele allein (Levit. 4, 2; das. 6, 15; Ezech. 18, 4) oder dem Körper allein (Jes. 66, 23; Ps. 145, 21) oder gar, wie es von Benjamin Nahawendi geschehen sei, den Gebeinen allein zugeschrieben hätten.[4]) Wenn der letztere unter Berufung auf die Schriftverse: „Auf deren Gebeinen ihre Sünde liegen“ (Ezech. 32, 27) und: „Alle meine Gebeine sprechen, Ewiger, wer ist Dir gleich“ (Ps. 35, 10) die Gebeine als den eigentlichen Träger des menschlichen Leibes erklärt, so mag dies allerdings mit der in dem „Buch der Anatomie“ ausgesprochenen Ansicht im Einklang stehen, nach der die Gebeine den eigentlichen Leib des Menschen bilden, das Fleisch, die Adern und Sehnen hingegen nur als die Diener und Bewahrer

---

[1]) Plato Phaedr. pag. 24b fgg.
[2]) Theaet. pag. 176d; Phaedo pag. 64.
[3]) Rep. VII, 514.
[4]) VI, 100; vgl. über diesen nach Anan hervorragendsten Gesetzeslehrer der Karäer: Grätz, Geschichte der Juden Band V S. 228 fgg.; das. Note 17 III und Note 18 II.

desselben gelten sollen. [1]) „Ich bin jedoch überzeugt, so fährt Saadia fort, dass er zu dieser Ansicht nicht in der Weise gelangt sei, indem er etwa darüber in Unkenntniss gewesen wäre, dass jede Wissenschaft ihre eigene und von der aller anderen Wissenschaften abweichende Tendenz und Methode habe und dass (demgemäss) auch die Bestimmung der Thora von der der Anatomie durchaus verschieden sei.“ [2]) Auch Benjamin Nahawendi, das will Saadia sagen, wird der allgemein anerkannte Grundsatz von der Verschiedenheit der Methode und der Tendenz in den einzelnen Wissenschaften sicherlich nicht unbekannt gewesen sein; es ist daher nicht anzunehmen, dass seine Deutung jener Schriftverse etwa aus dem Streben hervorgegangen sei, die Aussprüche der Schrift mit den Lehren der Anatomie in Einklang zu setzen, da auch er die Lehren der Anatomie nicht als maassgebend für die Deutung der Schrift kann gehalten haben. Es bleibt demnach nur die Annahme übrig, dass er durch die buchstäbliche Deutung jener Schriftverse zu der von ihm aufgestellten Ansicht gelangt sei. „Dann aber hat er nicht bedacht, dass z. B. der Ausruf: „„Ewiger, wer ist Dir gleich““ doch unmöglich den Gebeinen zugeschrieben werden könne.“ [3]) Ueberhaupt aber bekundet ein solches Verfahren, auf einzelne Schriftverse hin die menschlichen Handlungen ausschliesslich der Seele oder dem Körper oder den Gebeinen zuzuschreiben, eine mangel-

---

[1]) Hiermit ist wahrscheinlich die Schrift *περὶ τεθνεώτων ἀνατομῆς* oder eine der anderen anatomischen Schriften Galen's gemeint (vgl. Wenrich a. a. O. pag. 245 seq.). Im Jezirahkommentar zu IV § 5 erwähnt Saadia die Schriften: ספר הנתוח והועלת האברים. Die erstgenannte Schrift ist entweder die grosse Anatomie (Wenrich a. a. O. pag. 245) oder das anatomische Kompendium Galen's, die zweite ist die Schrift *περὶ χρείας τῶν ἐν ἀνθρώπου σώματι μορίων*, die zu den meistgelesenen Schriften Galen's gehört zu haben scheint (vgl. auch Güdemann, Das jüdische Unterrichtswesen während der arab.-spanischen Periode. Wien 1873, S. 367 not.).

[2]) VI, 101. Die Stelle ist bei Slucky und Fischl, bei ersterem kommt noch eine verkehrte Interpunktion hinzu, durch den mit den Worten יאין מלאכת התורה beginnenden sinnlosen Absatz völlig unverständlich geworden, die Amsterdamer Ausgabe hat noch das Richtige (vgl. Wolff a. a. O. S. 87).

[3]) Unter Anderem hatte sich B. noch auf I. Sam. 31, 12—13 berufen, wo erzählt werde, dass die Einwohner von Jabesch-Gilead die Leiber Saul's und seiner Söhne verbrannt, die Gebeine aber begraben hätten. Saadia erklärt es nun für einen Jrrthum, die Stelle so zu erklären, als hätten sie gerade die Gebeine für die jenseitige Vergeltung aufbewahren wollen; auch die Leiber seien nicht verbrannt worden, man habe nur zu Ehren derselben einen Brand entzündet, wie es auch Jerem. 35, 6 heisse: „Und an der Brandstätte deiner Väter, der Könige, wird man dir einen Brand entzünden.“ In dieser Erklärung folgt Saadia offenbar der chaldäischen Uebersetzung, welche die Worte וישרפו שם (I. Sam. 31, 12) in folgender Weise paraphrasirt: וקלי עליהון כמא דקלן על מלכיא תמן (vgl. auch Raschi und D. Kimchi z. St.); auch Jerem. 35, 6 hat die chald. Uebersetzung: כן יוקדון עלך.

hafte Kenntniss des Sprachgebrauchs und der üblichen Ausdrucksweise. Es ist nämlich eine Eigenthümlichkeit des (hebräischen) Sprachgebrauchs, eine Handlung, welche durch die gleichzeitige Anwendung mehrerer Organe erzeugt wird, bald dem einen, bald dem anderen von ihnen zuzuschreiben. So z. B. wird die menschliche Rede durch den Mund, die Lippe, die Zunge, den Gaumen und die Kehle hervorgebracht, der Sprachgebrauch aber theilt dieselbe bald dem Munde (Ps. 71, 15), bald der Lippe (Ps. 63, 4), bald der Zunge (Ps. 35, 28), bald dem Gaumen (Hos. 8, 1) und bald der Kehle (Jes. 58, 1) zu, wobei jedoch die vier anderen Sprachwerkzeuge jedesmal stillschweigend mit hinzugedacht werden. Ebenso verhält es sich auch mit den menschlichen Handlungen; dieselben kommen nur durch das Zusammenwirken von Körper und Seele zu Stande, wenn sie auch von der Schrift einmal der Seele allein, ein anderes Mal dem Körper oder den Gebeinen oder der Haut allein zugeschrieben werden. Wie die menschliche Vernunft und die heilige Schrift, so erklärt auch die Tradition das Zustandekommen der menschlichen Handlungen aus der Vereinigung der Seele mit dem Körper; sie stellt das Verhältniss zwischen Leib und Seele im Hinblick auf die Verantwortung, die beiden für die Handlungen des Menschen zukommt, in folgendem Gleichniss dar. Ein König, der einen Garten voll der herrlichsten Pflanzungen besitzt, hat über denselben zwei Wächter bestellt; der eine von ihnen ist lahm, der andere blind. Da spricht der Lahme zum Blinden: ich sehe im Garten herrliche Früchte, komm, lass mich auf deine Schultern steigen, damit ich sie herunterhole und wir sie gemeinsam verzehren. Dann aber, wenn der Eigenthümer des Gartens kommt und er will die Wächter zur Verantwortung ziehen, da spricht der Lahme: Habe ich denn Füsse, um gehen zu können, der Blinde aber spricht: Habe ich denn Augen, um sehen zu können? Er aber setzt den Lahmen auf die Schultern des Blinden und bestraft sie so beide zusammen. So vereinigt auch der Heilige, gelobt sei er, Seele und Leib und zieht sie gemeinsam vor's Gericht. [1])

Für die Vereinigung der Seele mit dem Körper hat Gott bei jedem Menschen ein gewisses Zeitmaass bestimmt, das wir die Lebensdauer des Menschen nennen. Das Maass der Lebensdauer richtet sich aber nicht sowohl darnach, dass Gott weiss, die Seele würde diese bestimmte Zeit im Körper verharren [2]) — denn das Wissen Gottes übt ja keinen unmittelbaren

[1]) Talm. b. Sanhedr. fol. 91a.

[2]) VI, 101. Bei Tibbon ist hier (Z. 7 v. u.) nach שנדעתיך das Wort

Einfluss auf das Sein der Dinge aus — als vielmehr nach dem grösseren oder geringeren Maass von Kraft, mit welchem Gott den Körper ausgestattet hat; ist das ihm verliehene Maass erschöpft, dann tritt gewöhnlich das Ende der Lebensdauer ein. Allein obschon das Maass der Lebenskraft bei jedem Menschen ursprünglich auf eine gewisse Anzahl von Jahren bestimmt ist, so ist doch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass Gott je nach dem Verhalten des Menschen eine Verlängerung oder Verkürzung seiner Lebensdauer kann eintreten lassen, indem er nämlich die ihm verliehene Lebenskraft zu diesem Behufe in entsprechendem Maasse erhöht oder vermindert, so dass die Lebensdauer in Folge dessen um eine Anzahl von Jahren verlängert oder verkürzt wird. Eine solche Verlängerung oder Verkürzung der ursprünglich zugemessenen Lebensdauer [1]) tritt nach der Aussage der Schrift zuweilen als Belohnung oder Bestrafung für das gottesfürchtige oder sündhafte Verhalten des Menschen ein (das erstere z. B. bei König Hiskia, II. König. 20, 6, das letztere bei den Erstgeborenen Aegyptens, Exod. 12, 29), wie ja für die Befolgung mancher Gebote eine Verlängerung der Lebensdauer auch in der Schrift in Aussicht gestellt wird. Damit soll jedoch durchaus nicht gesagt sein, dass jedem Frommen als Lohn eine Verlängerung und jedem Gottlosen als Strafe eine Verkürzung seiner Lebensdauer zu Theil werde, denn Lohn und Strafe können ja nach Gottes Ermessen zuweilen auch ganz dem zukünftigen Leben vorbehalten bleiben. Dieser Ausführung über die Möglichkeit einer Verlängerung oder Verkürzung der menschlichen Lebensdauer liegt wieder eine mutazilitische Streitfrage zu Grunde. Die Schule der Hudsailîja hatte nämlich die Möglichkeit einer nachträglichen Verlängerung oder Verkürzung der Lebensdauer mit aller Entschiedenheit bestritten, [2]) und da diese Behauptung als einer der Hauptdifferenzpunkte dieser Schule bezeichnet wird, so ist wohl anzunehmen, dass von anderen Schulen die entgegengesetzte Ansicht wird vertreten worden sein.

Nach dieser Auseinandersetzung über die Lebensdauer des Menschen giebt Saadia eine Darstellung der Dinge nach dem Tode, in der sich vielfach eschatologische Anschauungen

---

ובמדים, dann aber ein ganzer Satz ausgefallen (vgl. Wolff a. a. O. S. 87), den wir nach dem arab. Text ergänzt haben.

[1]) VI, 102. Bei Fischl und Slucky ist hier (Z. 4 v. o.) החוסנה vor החסרון ausgefallen.

[2]) Schahrest. I, 52. Eine Erörterung dieser Frage findet sich auch bei Josef al-Basir (vgl. Frankl a. a. O. S. 49).

des Talmud und Midrasch mit solchen aus der griechischen Literatur vereinigt finden. Dass aber ein so helldenkender und Nichts weniger als zur Mystik geneigter Geist wie Saadia auf dem Gebiete der Eschatologie, auf dem allerdings die Geheimnisssucht des Menschen die reichste Nahrung findet, selbst vor den krassesten Vorstellungen nicht zurückschrickt, das ist wohl zum Theil wenigstens auf den Einfluss der nach dieser Richtung hin in überwuchernder Fülle ausgebildeten Anschauungen der islamitischen Theologie zurückzuführen. Vielleicht hat auch Saadia geglaubt, der mit besonderer Vorliebe dem geheimnissvollen Räthsel des Todes zugewandten Volksanschauung in diesem Gebiet seiner Darstellung grössere Zugeständnisse machen zu müssen, als dies sonst in seiner Natur lag.

Die Trennung der Seele vom Leibe, so beginnt diese Darstellung, wird nach der Schilderung unserer Weisen durch einen Todesengel herbeigeführt, der dem Menschen in glühender Feuergestalt erscheint, voller Augen, deren Feuer wie Glanzgold leuchtet, in seiner Hand ein gezücktes Schwert, mit dem er auf den Menschen eindringt. In dem Entsetzen, das durch diese Erscheinung erzeugt wird, trennt sich die Seele vom Leibe.[1]) Dass wir aber die Seele nicht sehen, wenn sie aus dem Körper scheidet, das liegt an ihrer feinen und luftartigen Beschaffenheit,[2]) wie wir ja auch die Sphären nicht sehen wegen ihrer feinen und lauteren Materie. Es verhält sich hiermit, um es an einem Beispiel aus dem Bereich der sinnlichen Wahrnehmung zu veranschaulichen, wie wenn Jemand zehn feine Glaslampen nimmt und immer eine in die andere setzt, in die mittelste von ihnen aber ein brennendes Licht. Wer nun dasselbe aus der Ferne erblickt, der sieht gar nicht, dass es sich von zehn Glaslampen umschlossen findet, weil seine Leuchtkraft sie alle durchdringt und die Sehkraft unmittelbar bis zu ihm hindringt.

Nach einer damals allgemein verbreiteten und auch von Saadia getheilten Ansicht tritt die Zeit der Vergeltung für die aus dem Leibe geschiedenen Seelen nicht unmittelbar nach dem Tode, sondern erst nach erfolgter Wiedererweckung der Leiber in einem anderen Leben ein. Es entstand daher die Frage, in welchem Zustand sich die Seelen von der Zeit des Todes bis zu ihrer Wiedervereinigung mit den Leibern befänden. Die islamitische Theologie in ihrer späteren Entwicklung be-

[1]) Talm. b. Abod. Sar. fol. 20b. Ueber das Erscheinen des Todesengels in der Sterbestunde handelt auch al-Gazzali, vgl. Kremer a. a. O. S. 271.

[2]) Vgl. oben S. 199 Anmerk. 3.

antwortete diese Frage durch die Annahme eines besonderen Aufenthaltsortes für die abgeschiedenen Seelen, in welchem dieselben bis zur Zeit des jüngsten Gerichtes verbleiben sollen; dieser Aufenthaltsort führt den Namen Barzach, das ist Zwischenraum.[1]) In ähnlicher Weise behauptet auch Saadia, gestützt auf einen Ausspruch des Talmuds, dass nach dem Tode die Seelen der Frommen in einen oberen, die der Gottlosen in einen unteren Raum kämen, wo sie bis zur Zeit der Vergeltung aufbewahrt blieben.[2]) In der ersten Zeit nach ihrer Trennung vom Leibe, und zwar bis zu dessen völliger Auflösung, befindet sich die Seele aber in einem Zustand qualvoller Unruhe, erzeugt durch die Vorstellung von dem Schicksal des Leibes, mit dem sie so lange vereinigt gewesen und der nun den Würmern zum Frass und der Verwesung anheimfallen solle,[3]) eine Empfindung, derjenigen vergleichbar, wie wenn wir ein Haus, das wir lange bewohnt haben, zerstört und von Dornen und Disteln überwuchert daliegen sehen. Diese Empfindung, die aber je nach der höheren oder niedrigeren Stufe, auf welcher die Seele steht, bei der einen schwächer, bei der anderen stärker auftritt,[4]) wird die „Strafe des Grabes“ oder auch die „Züchtigung des Grabes“ genannt.[5]) — Die Zeit der Trennung der Seele vom Leibe dauert so lange, bis dereinst alle Seelen, welche die

---

[1]) Vgl. Kremer a. a. O. S. 273.

[2]) VI, 103; vgl. Talm. b. Sabb. fol. 152b: נשמתן של צדיקים גניזות תחת כסא הכבוד וגו׳ ושל רשעים זוממות והולכות.

[3]) Talm. b. Berach. fol. 18b: קשה רמה למת כמחט בבשר החי; Sabb. fol. 152b: כל שנים עשר חדש גופי קיים ונשמתו עולה ויורדת, לאחר שנים עשר חדש הגוף בטל ונשמתו עולה ושוב אינה יורדת.

[4]) Dass die Seelen nach ihrer Trennung vom Leibe bis zu dessen Auflösung in qualvoller Unruhe verharren, ist eine ursprünglich pythagoräische Anschauung, die aber bekanntlich auch von Plato im Phaedon vorgetragen wird. Nach Plato freilich schweben nur die Seelen, die im Leben der Sinnlichkeit ergeben waren, als Schatten um die Gräber, bis die Begierde sie wieder in neue Leiber zieht, während die Seelen, die sich im Leben der Sinnlichkeit entschlagen haben, das sind die wahrhaft philosophischen Seelen, sogleich nach dem Tode zur Vereinigung mit den Göttern gelangen (Phaedo pag. 80). Möglicher Weise hat Saadia diese Einschränkung im Sinn, wenn er sagt (VI, 103): והקושי הזה יש שיהיה לנפש מעט ורב ויקשה עליה כפי שהוא ראוי לה, כמו שמעלתה בירידה תהיה במעט ורב. Ob die ähnliche Anschauung des Talmuds (vgl. oben Anmerk. 3) aus der griechischen Literatur stamme, hängt mit der Entscheidung über die von Freudenthal angeregte Frage, betreffend den Einfluss des Hellenismus auf die talmudische Literatur zusammen (vgl. oben S. 9).

[5]) Nach Schahrest. I, 119 hat Abu 'Abdallah Ibn Karrâm, zu der Sekte der Szifâtîja gehörend, eine Schrift über die „Strafe des Grabes“ verfasst. Kremer (a. a. O. S. 272) will die hierher gehörigen Anschauungen bei den Arabern aus dem Talmud ableiten (vgl. Taanith. fol. 11a).

göttliche Weisheit von Urbeginn an zu schaffen beschlossen hat, in das irdische Leben werden eingetreten sein. Am Ende des diesseitigen Lebens, wenn die Zahl wird voll geworden sein, dann werden die Seelen wieder mit ihren Leibern vereinigt werden, dann wird auch die Zeit der jenseitigen Vergeltung gekommen sein. [1])

Unter den verschiedenen Theorieen über das Wesen der menschlichen Seele führt diejenige, die die Seele als etwas Materielles, sowie diejenige, die sie als etwas Accidentielles auffasst, mit Nothwendigkeit zu der Annahme, dass die Seele nach dem Tode gleich dem Körper zerstört und vernichtet werde. [2]) Dagegen ist den Platonikern, den Pantheisten und den Dualisten die Lehre gemeinsam, dass die Seele nach dem Tode wieder zu dem Urquell zurückkehre, aus dem sie hervorgegangen sei. Andere wieder, die sich zwar Juden nennen, dem Judenthum aber nur noch dem Namen nach angehören, [3]) bekennen sich zu dem Glauben an die Seelenwanderung, die sie als die Lehre von der „Uebertragung" (der Seelen) bezeichnen. Nach der Ansicht dieser letzteren soll nämlich nach dem Tode des einen menschlichen Individuums dessen Seele auf ein anderes Individuum, dann auf ein drittes, auf ein viertes und so fort übergehen. Ja, viele von ihnen nehmen sogar an, dass zuweilen die Seele eines Menschen auf ein Thier und umgekehrt die Seele eines Thieres auf einen Menschen übertragen werde, und was dergleichen wahnwitzige Behauptungen mehr sind. Die Bekenner dieser Ansicht haben sich zur Annahme derselben durch vier Irrthümer verleiten lassen. I. Sie huldigten entweder mit Bewusstsein der Lehre der Platoniker, der Pantheisten oder der Dualisten (von denen jede auch den Glauben an die Seelenwanderung miteinschliesst), oder sie nahmen die Lehre von der Seelenwanderung auf, ohne zu wissen, dass dieselbe aus jenen Systemen stamme. [4]) II. Sie hatten die Wahrnehmung

---

[1]) VI, 103; vgl. VI, 95; IX, 130. Talmud b. Jebam. fol. 62a: אין בן דור בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף; Midr. Rabb. Genes. Cap. 24: אין מלך המשיח בא עד שיברא כל הנשמות שעלו במחשבה להבראות; vgl. Midr. Rabb. Levit. Cap. 15; Rabb. Kohel. I, 6. Vgl. auch Plato Tim. pag. 42.

[2]) VI, 103. Bei Tibbon muss hier wohl eine Umstellung vorgenommen und wie folgt gelesen werden: ונמצאתי אשר אמרו, יותר ראוי שתשם גשם ואשר אמרו שהיא נקרה, תכלה חושבים שהיא תנוס ותפסד ותמוק. Die Oxforder Handschrift, die uns hier allein vorliegt, da die Petersburger an dieser Stelle eine Lücke hat, giebt den Passus etwas breiter, dem Sinne nach aber nicht verschieden wieder (vgl. Landauer z. St.).

[3]) Ueber den an dieser Stelle gebrauchten Ausdruck vgl. die Anmerkung am Schluss des Abschnitts.

[4]) VI, 103. Die Stelle ist nicht nur bei Tibbon, sondern auch im arab.

gemacht, dass die Eigenschaften vieler Menschen denen gewisser Thiere glichen, z. B. die Sanftmuth des einen der des Lammes, die Wuth eines anderen der eines wilden Thieres, die Gefrässigkeit eines dritten der des Hundes, die Leichtigkeit des vierten der eines Vogels; daraus zogen sie den Schluss, diese Eigenschaften seien den Menschen erst durch die Aufnahme der betreffenden Thierseelen zu Theil geworden. Wie thöricht diese Annahme sei, geht jedoch schon daraus hervor, dass nach ihr einerseits der Körper des Menschen die Kraft besitzen müsste, das Wesen der Seele umzugestalten und aus einer Thierseele eine Menschenseele zu machen, andererseits aber die Seele die Kraft besitzen müsste, das Wesen des Menschen umzugestalten und den Körper, wenn er auch menschliche Form hat, mit thierischen Eigenschaften auszustatten. Ferner würde diese Annahme zu dem logischen Widersinn führen, dass einerseits die Seele den Körper und andererseits der Körper die Seele verwandeln und umgestalten könne. III. Drittens berufen sie sich darauf, dass es der Gerechtigkeit Gottes widerstreiten würde, den Kindern Schmerzen aufzuerlegen, wenn dieselben nicht als eine Strafe für die Sünden anzusehen wären, welche von den Seelen während ihres Verweilens in einem früheren Körper begangen worden seien. [1]) Bei dieser Beweisführung haben sie jedoch übersehen erstens, dass sich die den Kindern auferlegten Schmerzen, wie wir es gethan haben, auch durch die Vergeltungstheorie erklären lassen. [2]) Dann aber möchten wir einmal an sie die Frage richten, wie sie sich denn eigentlich den ursprünglichen Zustand der Seele, d. h. ihren Zustand in der Zeit, da sie geschaffen wird, vorstellen. Hat Gott schon damals der Seele Verpflichtungen auferlegt oder nicht? Sind sie der Meinung,

---

Text nicht ganz klar (für ומי muss bei Tibbon jedenfalls אי מי gelesen werden); im Wesentlichen aber ist sie so aufzufassen, wie wir sie oben wiedergegeben haben. — Die gleichfalls dem Pythagoräismus entstammende Lehre von der Seelenwanderung wird bekanntlich von Plato an zahlreichen Stellen vorgetragen (im Phaedon, Phaedrus, Timaeus) und auch auf die Thierleiber ausgedehnt (vgl. Zeller a. a. O. II, 1. S. 536 Anmerk. 4). Unter den Dualisten soll schon Mâni die Seelenwanderung gelehrt haben, auch einzelne spätere Sekten des Dualismus bekannten sich zu derselben (vgl. Schahrest. I, 297; Flügel a. a. O. S. 349; Baur a. a. O. S. 317). Auch unter den Mutaziliten (Schahrest. I, 62; das. Haarbrücker's Anmerkung S. 419; Steiner, Die Mutaziliten S. 80; Frankl a. a. O. S. 40) und ebenso unter den Schiiten (Schahrest. I, 170; das. I, 202) soll es Anhänger dieser Lehre gegeben haben.

[1]) Dass eine mutazilitische Schule die Seelenwanderung angenommen habe, um dadurch die Schmerzen der Kinder zu erklären, geht auch aus dem Muhtawi Josef al-Basir's hervor (Frankl a. a. O. S. 40).

[2]) Vgl. oben S. 182.

Gott habe ihr damals keine Verpflichtungen auferlegt, nun so kann es auch für sie keine Strafe geben, da sie ja zu Nichts verpflichtet war. Hat ihr Gott aber damals Verpflichtungen auferlegt, so können dieselben doch nicht als eine Folge ihres früheren Verhaltens aufgefasst werden, da es ein solches bis dahin weder in gutem noch in bösem Sinne für sie gegeben hatte. Demnach werden sie sich dem Eingeständniss nicht entziehen können, dass diese Verpflichtungen ihr um der Zukunft und nicht um der Vergangenheit willen seien auferlegt worden; damit aber würden sie unserer Erklärung von der zukünftigen Vergeltung beipflichten und ihren Grundsatz, dass alle Schmerzen sich auf die Vergangenheit beziehen, aufgeben. IV. Der vierte Beweis gründet sich auf die Deutung gewisser Schriftstellen. Wenn es z. B. heisst, Gott schliesse seinen Bund nicht nur mit denen, „die heute hier mit uns sind, stehend vor dem Ewigen, unserem Gott, sondern auch mit denen, die heute nicht hier mit uns sind“ (Deut. 29, 13—14), so finden sie darin einen Beweis, dass nach der Auffassung der Schrift die Seelen der späteren Geschlechter mit denen der damals anwesenden Israeliten identisch seien; darum seien auch die zukünftigen Geschlechter damals gewissermassen als mitanwesend betrachtet worden.[1]) Dem einfachen Wortsinn gemäss will jedoch die Schrift an jener Stelle Nichts weiter sagen, als dass jedes spätere Geschlecht durch die vermittelst des vorangehenden empfangene Ueberlieferung dieselbe Verpflichtung übernehmen würde wie das zur Zeit gegenwärtige. Ebenso irrig ist es, wenn sie den Vers: „Heil dem Manne, der nicht gegangen ist im Rathe der Frevler“ (Ps. 1, 1) so deuten wollen, als werde durch die Form des Präteritums auf ein Verhalten der Seele in einem früheren Körper hingewiesen, da man doch vernünftiger Weise Niemanden glücklich preisen kann, bevor er einen bestimmten Weg eingeschlagen, sondern erst, nachdem er denselben zurückgelegt hat. In gleicher Weise verhält es sich auch mit der Deutung der anderen Schriftverse, aus denen sie nur unter Verkennung des Sinns und des Sprachgebrauchs der Schrift eine Bestätigung ihrer Ansicht herauszulesen versuchen können. „Ich würde mich, so schliesst Saadia diesen Abschnitt, durch die Leichtfertigkeit und die niedrige Gesinnung dieser Menschen jeder Diskussion mit ihnen überhoben gefühlt haben,

---

[1]) Vgl. Abraham b. Esra's Pentateuchkommentar z. St. Eine ähnliche Deutung wie die hier bekämpfte findet sich auch im Midrasch, vgl. z. B. Tanchuma z. St.: ולא אתכם לבדכם, אלא אף הדורות העתידין לבוא הרי שם באיתה שעה, ebenso das Targum des Pseudo-Jonathan z. St.

würde ich nicht die Besorgniss hegen, ihr Einfluss könnte auf Andere eine verderbliche Wirkung üben.“ [1])

[1]) Die Worte, welche diese Abhandlung über die Lehre von der Seelenwanderung einleiten, haben zu einer lebhaften Diskussion Veranlassung gegeben; sie lauten, wie auch der arab. Text bestätigt: אבל ארבי שאנשים מבני שנקראים יהודים (VI, 103). Schon Rapoport hatte an dieser Etwas seltsam klingenden Bezeichnung Anstoss genommen (vgl. Bickure ha-Ittim IX, 23); später wurde von Jellinek (Orient 1851 S. 410; vgl. dessen Beiträge etc. I, 53; das. II, 78) die Vermuthung aufgestellt, dass unter diesem Namen die Jûda'ânija, d. h. die Anhänger der von Juda aus Hamadan, auch Juda der Perser genannt, gestifteten Sekte, gemeint seien (vgl. über diese Sekte Schahrest, I. 255—257; Makrizi bei de Sacy, Chrestomathie I, 307 fgg.; Pinsker, Likute Kadmonijoth S 14. 24. 25; Grätz, Gesch. d. Juden V, 516). Dieser Vermuthung schloss sich auch Fürst an (vgl. Gesch. d. Karäer I, 81. 162). Dagegen meint Schmiedl (Studien S. 166), dem Rapoport darin zustimmt (Einleit. zu Freimann's Ausgabe von Abraham b. Chija's Hegjon ha-Nefesch S. LII), dass Saadia hier auf die Karäer ziele, die sich, was jedoch anderweitig nicht feststeht, zur Lehre von der Seelenwanderung bekannt hätten. Neuerdings hat nun Kaufmann (a. a. O. S. 84 Anmerk. 144) die Jellinek'sche Vermuthung wieder aufgenommen und dieselbe durch die Deutung einer Stelle im achten Abschnitt (VIII, 126), wo Saadia sich desselben Ausdrucks bedient, zu stützen gesucht. Die letztere Stelle ist jedoch von Kaufmann, worauf schon N. Brüll (in der Allgem. Zeitung des Judenth.) aufmerksam gemacht hat, völlig missverstanden worden; sie beweist, richtig aufgefasst, ebensowenig etwas für die eine wie für die andere Vermuthung. — Meiner Meinung nach kann jedoch an unserer Stelle nur von jüdischen Gegnern die Rede sein, das geht aus der ganzen Art der Beweisführung, besonders aber aus der Schlussbemerkung hervor. Dass es damals unter Juden auch Anhänger der Lehre von der Seelenwanderung soll gegeben haben, kann nach unserer Schilderung der philosophischen Bestrebungen unter den Juden jener Zeit, von denen Manche sich zur Lehre des Thales, des Plato u. A. bekannten (vgl. oben S. 19), nicht auffallend erscheinen. Von den Jûda'ânîja aber kann meiner Ansicht nach an unserer Stelle nicht die Rede sein, weil Saadia eine Sekte von so geringer Bedeutung nicht für so gefährlich kann gehalten haben, als es nach der Schlussbemerkung scheint. Ebensowenig kann die Schlussbemerkung auf die Karäer bezogen werden, denn diesen gegenüber hätte Saadia an anderen Stellen weit mehr Veranlassung zu einer solchen Besorgniss gehabt und trotzdem vermeidet er es grundsätzlich, gegen sie zu polemisiren. Auch würde er die Karäer wohl kaum als „sogenannte Juden“ bezeichnet haben. Dagegen wüsste ich auch nicht den leisesten Grund dafür, warum Saadia nicht hier so gut wie an der anderen Stelle von Glaubensgenossen reden sollte, denen er wegen ihrer ketzerischen Ansichten die wirkliche Zugehörigkeit zum Judenthum glaubt absprechen zu dürfen.

Siebenter Abschnitt.

Ueber die Wiederbelebung der Todten, eine der herrlichsten Verheissungen Gottes an Israel für die Zeit der Erlösung.

Ueber die Wiederbelebung der Todten zur Zeit der Erlösung. Die Einwände gegen diese Lehre aus den vier Erkenntnissquellen und Widerlegung derselben. Zehn Fragen in Betreff der Wiederbelebung.

Die durch den Tod herbeigeführte Trennung der Seele von ihrem Leibe kann, wie wir im sechsten Abschnitt gesehen haben,[1]) nur als ein vorübergehender Zustand des menschlichen Daseins betrachtet werden, denn da die jenseitige Vergeltung dem Leib und der Seele gemeinsam zu Theil werden soll, so muss vor dem Eintritt der Vergeltungszeit nothwendig auch eine Wiedervereinigung beider stattfinden. In welcher Zeit wir uns aber den Eintritt dieser Wiedervereinigung oder die Wiederbelebung der Todten zu denken haben, darüber waren unter den Zeitgenossen Saadia's die Ansichten getheilt. Es handelt sich nämlich hier um die Frage, ob die Wiederbelebung der Todten schon zur Zeit der messianischen Erlösung, die noch in das diesseitige Leben fällt, oder erst beim Uebergang der Seelen in's Jenseits, den Ort der eigentlichen Vergeltung, eintreten solle.[2]) Schon im Talmud wird zwischen der Zeit der messianischen Erlösung und der Zeit der jenseitigen Vergeltung genau unterschieden. So sollen nach der Ansicht R. Jochanan's alle Verheissungen der Propheten, die den Bekennern des Judenthums eine schönere Zukunft in Aussicht stellen, in der Zeit der messianischen Erlösung zur Verwirklichung gelangen, während dem Geist des Menschen jede Vorstellung über die Zeit der

---

[1]) Vgl. oben S. 209.

[2]) Auch im Jezirahkommentar findet sich die Unterscheidung zwischen der Zeit der Erlösung und dem Jenseits (III § 1): אי לכני נאולה והנתידה ואחריה, אי לכני העולם הבא ואחריו.

jenseitigen Vergeltung versagt sei.[1]) Nach der Ansicht des grossen Amoräers Samuel hingegen sollen jene prophetischen Verheissungen erst im Jenseits zur Verwirklichung kommen, die Zeit der messianischen Erlösung aber werde sich von dem gegenwärtigen Zustand nur dadurch unterscheiden, dass in ihr der Bedrückung Israels durch die anderen Völker werde ein Ziel gesetzt werden.[2]) — Die grosse Mehrzahl der israelitischen Glaubensgemeinschaft, so eröffnet Saadia diesen Abschnitt, bekennt sich zu der Ansicht, dass die Wiederbelebung der Todten schon zur Zeit der messianischen Erlösung stattfinden werde, und sie wird in diesem Glauben bestärkt nicht nur durch den einfachen Wortsinn der über die Wiederbelebung der Todten handelnden Schriftverse, sondern auch durch die Lehren der Tradition über diesen Gegenstand. Dagegen behauptet eine kleine Minderheit, dass die Wiederbelebung der Todten nicht zur Zeit der messianischen Erlösung, sondern erst beim Uebergang der Seelen in's Jenseits stattfinden werde. Mit einer an ihm ganz ungewohnten Feierlichkeit ergreift nun Saadia selber das Wort, um in dieser die nationalen Empfindungen seiner Glaubensgemeinschaft so tief berührenden Frage die Entscheidung zu treffen. Er betrachte es für seine Pflicht, nachdem er den Gegenstand der gewissenhaftesten und sorgfältigsten Prüfung unterzogen habe, seine Ansicht über denselben auszusprechen, weil er sich von ihr die Wirkung verspreche, dass sie auf das religiöse Verhalten seiner Glaubensgenossen einen günstigen Einfluss ausüben und ihnen das Ertragen der durch die Verbannung erzeugten Leiden erleichtern werde.[3]) Schon diese Bemerkung lässt darauf schliessen, was auch durch die weitere Ausführung vollkommen bestätigt wird, dass es ein durchaus nationaler Gesichtspunkt sei, von dem aus Saadia diese ganze Frage behandelt. So wie er auf der einen Seite sich zu der auch in der talmudischen Literatur vertretenen, wenn auch freilich nicht unbestrittenen Anschauung bekennt, dass an der Belohnung im Jenseits die Frommen aller Nationen gleichen Antheil haben,[4]) so hält er es auf der anderen Seite wieder für eine Forderung der ausgleichenden Gerechtigkeit, dass den israelitischen Frommen für die von ihnen erduldeten besonderen Leiden auch eine

---

[1]) Talm. b. Berachoth fol. 34b.

[2]) Berach. fol. 34b; Sabb. fol. 63a u. a. O. m.

[3]) VII. 106. Hier ist bei Tibbon wohl zu lesen: ונהגתי בו הדרך אשר בסבב [לעזור] (לצווה) צוה בו הבורא.

[4]) Vgl. Tosefta Sanhedr. XIII. 2. Ausführlich handelt über die Stellung der verschiedenen Autoren zu dieser Frage Zunz, Zur Geschichte und Literatur S. 371 fgg.

besondere Belohnung gewährt werde. Diese Belohnung aber besteht in der zur „Zeit der Erlösung“ eintretenden Erfüllung der sogenannten messianischen Verheissungen.[1]) Sollen nun auch die Frommen aller vorangegangenen Geschlechter an dieser besonderen Belohnung theilnehmen, so muss nothwendig die Wiederbelebung der Todten schon zur Zeit der Erlösung stattfinden.

Die Einwände, die gegen den Glauben an eine Wiederbelebung der Todten überhaupt oder an eine solche zur Zeit der Erlösung entweder wirklich erhoben worden sind oder doch wenigstens erhoben werden können, lassen sich nach den vier Erkenntnissquellen, denen sie entstammen, in vier Klassen eintheilen. I. Von dem Gebiet der Naturerkenntniss aus könnte man die Möglichkeit einer Wiederbelebung der Todten aus dem Grunde bestreiten, weil dieselbe auf natürliche Weise nicht erklärlich sei, denn in der Natur lebender Wesen liege es zwar, dass sie wachsen, sich zum Theil verwandeln und sterben, nicht aber, dass sie nach dem Tode wieder aufleben.[2]) Allein dieser Einwand mag vielleicht im Munde eines Naturalisten, z. B. eines Bekenners der Lehre von der Ewigkeit der Welt oder eines Dualisten, eine gewisse Berechtigung haben, weil von deren Standpunkt aus jedes Geschehen, das nicht nach den uns bekannten Naturgesetzen erfolgt, als unmöglich betrachtet wird. Wer aber als Bekenner des Monotheismus an einen Gott glaubt, der im Stande ist, die Naturgesetze zu verändern und nach Belieben umzugestalten, an die Sendung von Propheten und an die von diesen ausgeübten Zeichen und Wunder, ja sogar an eine Schöpfung aus Nichts, der kann auch die Wiederbelebung der Todten nicht darum bestreiten, weil sie mit den Naturgesetzen nicht vereinbar sei, denn der Glaube an die Wiederbelebung der Todten ist für den Tieferdenkenden mit viel geringeren Schwierigkeiten verknüpft als der Glaube an eine Schöpfung aus Nichts. Vielleicht aber, so könnte man meinen, gehört die Wiederbelebung der Todten zu denjenigen Annahmen, die nicht nur mit den uns

---

[1]) In der Bearbeitung des siebenten Abschnitts, die den Namen führt ספר התחייה וספר הפדות (vgl. oben S. 28 Anmerk.) lautet die Stelle: וידוע ומבואר כי כל עדת ישראל משועבדים מכל באי עולם ואי אפשר שיהיה משפטם כמשפטי האומות וראוי שיוסיף שכרם תחת שעבודם. Noch ausführlicher wird dieser Gedanke im arab. Text dargestellt.

[2]) VII, 106. In der Slucky'schen Ausgabe sind die Worte: ומתים בטבע ausgefallen. Die dunklen Worte: ושבים קצתם בטבע sind vielleicht auf die Verwandlung einzelner Thiere, z. B. der Raupe in einen Schmetterling, zu beziehen.

bekannten Naturgesetzen im Widerspruch stehen, sondern, weil sie begrifflich unmöglich und geradezu widersinnig sind, auch als unvereinbar mit der göttlichen Allmacht bezeichnet werden müssen, wie wir ja auch schon früher einmal gewisse Dinge als ausserhalb des Bereiches der göttlichen Allmacht liegend bezeichnet haben, so s. B., dass er das Gestern nicht zum Heut, die Fünf nicht zu mehr als Zehn machen könne. [1]) Und dies würde in der That der Fall sein, wenn wir z. B. annehmen würden, dass, nachdem der eine Körper in Verwesung übergegangen ist und sich in seine Urelemente aufgelöst hat, die letzteren zur Bildung eines zweiten und nach dessen Auflösung wieder dieselben Elemente zur Bildung eines dritten Körpers und so weiter fort vereinigt werden. Dann dürfte man es mit Recht als unmöglich erklären, dass bei einer Wiederbelebung der Todten sämmtliche Körper in ihrer früheren Gestalt wiedererstehen sollen, denn entweder müssten dieselben Elemente dann zu gleicher Zeit in den verschiedenen Körpern vorhanden sein, oder es wäre (zur Bildung all' der früheren Körper) eine Neuschöpfung von Elementen erforderlich. In letzterem Falle aber würden die aus den neuen Elementen gebildeten Körper nicht als die früheren, jetzt wiedererstandenen angesehen werden können. [2]) Zu einer solchen Annahme liegt jedoch nicht die geringste Veranlassung vor. Dieselbe gründet sich nämlich auf die Voraussetzung, dass die Masse der ursprünglich geschaffenen Elemente nicht hinreiche, um jeden einzelnen Körper aus einem besonderen Stoffe zu bilden; in Wahrheit aber ist die Masse der Urelemente unzählige Mal grösser als das Volumen aller aus ihr gebildeten Körper. So beträgt z. B., wie den Naturforschern bekannt ist, der Kubikinhalt des zwischen der Erde und dem untersten Theil des Himmels befindlichen Luftraumes 1089 mal so viel wie der Kubikinhalt der ganzen Erde mit ihrem Boden, ihren Bergen, ihren Meeren, ihren Pflanzen und ihren Thieren. [3]) Demnach liegt zu der Annahme, dass bei der

---

[1]) Vgl. oben S. 129 Anmerk. 1.

[2]) Unsere Auffassung der bei Tibbon wie im arab. Text sehr dunklen Stelle wird durch eine Vergleichung mit Chasdai Kreskas' Or Adonai (III, 4. Cap. 4) bestätigt, wo derselbe Gedanke mit folgenden Worten wiedergegeben wird: אף אם יתאנית ששיעי החלקים שחדי חלק ראובן להתחבר ברצון האל יתברך, הנה אין הנולם נשתחיה בריאה חדשה ולא יתאנית בו אם שיהיו חלקי חלקי הראשון או שיברא בריאה, חיות הוא היא ועל שני הפנים יחדיו יבטל שנית הגופים אחר שנמסו.

[3]) Die Zahl, die zwar nicht im arab. Text, aber doch bei Tibbon ausdrücklich als die Quadratsumme von 33 (מפני שהיא מיכה שלשה ישלשים בשלשה ושלשים) bezeichnet wird, hängt vielleicht mit der Anschauung einiger arabischer Astronomen zusammen, dass die kleinste Entfernung des

Schöpfung des einen Körpers der Stoff eines (früheren) anderen habe mitverwendet werden müssen, durchaus kein Grund vor, noch dazu, wenn man bedenkt, dass die Zahl aller Wiederzubelebenden aus einem Zeitraum von 5000 Jahren nur ungefähr fünfzig Generationen beträgt, [1]) da deren Volumen, auch wenn zur Bildung eines jeden Körpers ein besonderer Stoff zur Verwendung kam, kaum einen Bruchtheil der Erdmasse ausmacht. Dagegen könnte Jemand die Frage aufwerfen, wie derjenige, dessen Körper von wilden Thieren verzehrt worden ist, einer Wiederbelebung theilhaftig werden könne, da sein Stoff ja in der That in einen anderen Körper übergegangen sei. [2]) Allein auch diese Frage geht von einer falschen Voraussetzung aus, nämlich von der, dass der verzehrte Körper ganz und gar verschwunden und in den Körper des anderen umgewandelt worden

---

Mondes von der Erde 33 Erdhalbmesser betrage (vgl. Delambre, Histoire de l'astronomie du moyen age pag. 48; Dieterici, Naturanschauung S. 83 Anmerk.). Auch nach der Ansicht der Ir. Brüder ist der Höhenmesser der Luft $16^1/_2$ mal so gross als der Durchmesser (also = 33 Halbmesser) der Erde (vgl. Dieterici a. a. O. S. 32).

[1]) Es könnte auffallend erscheinen, dass Saadia aus einem Zeitraum von 5000 Jahren nur 50 Generationen oder Gruppen (כת) von Wiederzubelebenden annimmt. Man darf jedoch nicht vergessen, dass an der Wiederbelebung zur Zeit der Erlösung nur die Angehörigen des israelitischen Stammes Antheil haben (vgl. oben S. 216); nun zählt Saadia seit dem Auszug aus Aegypten 2200 Jahre oder 32 Geschlechter (VII, 115), mithin auf ein Geschlecht 70 Jahre. Bis zum Ablauf dieser Zeit fehlen noch ungefähr 306 Jahre (934—1240), was 4—5 Geschlechter ergiebt; ferner liegen nach der jüdischen Tradition von der Geburt Isaak's bis zum Auszug aus Aegypten 400 Jahre = 5—6 Geschlechter. Rechnet man dann von den zwanzig Geschlechtern zwischen Adam und Abraham noch einzelne hinzu, die, weil sie an der allgemeinen Verderbtheit nicht Theil genommen, auf die Wiederbelebung Anspruch machen dürfen, wie das Geschlecht Adam's, Seth's, Chanoch's, Lemech's, Noa's, Sem's, Eber's und Abraham's, so ergeben sich ungefähr 50 Geschlechter. Dieselbe Anzahl von Geschlechtern ergiebt sich auch, wenn man der Berechnung einfach die 3400 Jahre seit der Sündfluth zu Grunde legt. Wenn aber Saadia später bei der Berechnung der Zahl der Wiederzubelebenden nur von 32 Geschlechtern redet (VII, 115), so ist dies wohl so zu erklären, dass von den Geschlechtern bis zum Auszug aus Aegypten nur einzelne Fromme an der Wiederbelebung theilnehmen.

[2]) Auch von den arabischen Theologen wird die Frage erwogen, wie die Strafe des Grabes an denen stattfinden könne, deren Körper verbrannt oder von wilden Thieren verzehrt worden sei (vgl. Wahl, Der Koran S. 525 bis 526; Kremer a. a. O. S. 304). In der Bearbeitung des כבד התהיה und in dem mit dieser übereinstimmenden Oxforder Codex (vgl. Landauer pag. 221) wird die Frage komplicirter wiedergegeben, sie lautet in ersterer: אם ישאל שואל ויאמר אם אכל אריה אדם ואחר נטבע האריה בים ואכלו איתו הדגים, ואחר כך אכל איתם אדם אחד ואחר כך נשרף האדם ההוא ונעשה עפר דק, מהיכן יהיה הקב"ה את האדם הנאכל בן האריה או בן הדגים או בן האדם שאכל הדגים או בן העפר הדק.

sei, während es vom Standpunkt des Monotheismus aus als undenkbar bezeichnet werden muss, dass irgendein geschaffener Körper im Stande sei, einen anderen Körper aufzuheben und in Nichts aufzulösen, denn nur Gott allein, der die Dinge aus Nichts geschaffen und ihnen die Existenz verliehen hat, ist im Stande, dies zu bewirken. Die geschaffenen Dinge hingegen können einen Körper nur in seine Urbestandtheile auflösen, so dass z. B. durch den Verbrennungsprocess, den das Feuer an einem Körper vollzieht, die in ihm vorhandene Wärme zu dem Feuerelement zurückkehrt und ebenso die Kälte, die Feuchtigkeit und das Erdartige jedes zu seinem Urelement; von den Urstoffen selbst aber geht dabei auch nicht das Geringste verloren. Dasselbe, was in diesem Fall durch das sichtbare Feuer bewirkt wird, wird auch an dem verzehrten menschlichen Körper durch das gewissermassen im Innern der Thiere vorhandene Feuer bewirkt, nur mit dem Unterschied, dass die Urbestandtheile des Körpers sich nicht mit ihren Grundelementen vereinigen, sondern gesondert für sich bestehen und für die Wiederbelebung aufbewahrt bleiben.

II. Von dem Gebiet der Vernunfterkenntniss aus sind gegen die Lehre von der Wiederbelebung der Todten nur drei Einwände denkbar. Erstens könnte man die Wiederbelebung für dem Begriffe nach unmöglich erklären, was wir jedoch bereits als unzutreffend zurückgewiesen haben. Zweitens könnte man den Einwand erheben, die Wiederbelebung der Todten sei, wenn sie auch in der Macht Gottes liege, doch nirgends von Gott verheissen worden. Allein in Wahrheit findet sich eine solche Verheissung an zahlreichen Stellen der heiligen Schrift; und wenn dieselben eine andere Deutung auch nicht gerade ausschliessen, so ist doch der Umstand, dass noch eine andere Deutung möglich sei, kein genügender Grund, um den ungezwungenen Sinn dieser Schriftstellen zu verlassen. Bei dieser Gelegenheit ist es, wo Saadia die für die spätere Entwicklung der Bibelexegese unter den Juden so wichtige Bemerkung macht, dass es nur in vier Fällen gestattet sei, den einfachen Wortsinn einer Schriftstelle zu verlassen und dieselbe in metaphorischer Weise auszulegen, nämlich wenn der Wortsinn entweder mit der sinnlichen Wahrnehmung oder mit der Vernunfterkenntniss oder mit dem Inhalt eines anderen Schriftverses oder endlich mit einer Tradition der alten Weisen im Widerspruch stände. [1]) Sind wir in diesen Fällen sogar verpflichtet, zur Vermeidung eines derartigen Widerspruchs die

[1]) Vgl. oben Einleit. S. 21.

betreffenden Verse in einer aus anderen Versen abzuleitenden übertragenen Bedeutung der Worte zu fassen,[1]) so müssen wir hingegen da, wo ein zwingender Grund für eine derartige Umdeutung nicht vorhanden ist, den Versen ihren einfachen Wortsinn lassen und dürfen nicht versuchen, ihnen durch künstliche Umdeutungen einen anderen Sinn unterzulegen. So haben wir auch kein Recht, die auf die Wiederbelebung der Todten bezüglichen Verse umzudeuten und metaphorisch auszulegen, da die Wiederbelebung innerhalb des Bereichs der göttlichen Allmacht liegt und in der Schrift verheissen wird. Ein dritter Einwand wäre denkbar, dass nämlich der Glaube an die Wiederbelebung der Todten zu unannehmbaren Konsequenzen führe, denn eine Annahme, aus der sich mit Nothwendigkeit solche Konsequenzen ergäben, wäre dadurch allerdings selber als unhaltbar erwiesen. Da jedoch hier auch diese Befürchtung nicht vorliegt, so ist auch von dieser Seite ein Grund für die Verwerfung jener Annahme nicht vorhanden.

III. Aus der Schrift könnten diejenigen, die den Glauben an eine Wiederbelebung der Todten verwerfen, für ihre Ansicht etwa folgende Verse anführen: „Und er gedachte, dass sie Fleisch sind, ein vergehender Odem, der nicht wiederkehrt“ (Ps. 78, 39), ferner: „Wie eine Blume erblühet er und wird abgeschnitten und flieht wie der Schatten und bleibt nicht“ (Hiob 14, 2) oder: „Wenn ein Mann stirbt, lebt er wieder auf? Alle Tage meiner Dienstzeit wollte ich harren, bis käme meine Ablösung“ (Hiob 14, 12) u. a. m. Allein diese und ähnliche Aussprüche sind durchaus nicht gegen den Glauben an eine Wiederbelebung der Todten gerichtet, sie sind vielmehr nur dazu bestimmt, den Menschen an seine Ohnmacht und Hülflosigkeit zu gemahnen, die sich darin bekunde, dass er, wenn

---

[1]) Die Berechtigung der allegorischen Umdeutung von Koranversen, namentlich zur Vermeidung von Anthropomorphismen, war eine der Grundlehren der Mutaziliten (Schahrest I, 43; das. I, 75). Später wurde die allegorische Erklärungsweise jedoch von den Szifâtija verworfen (Schahrest. I, 96. 97. 114), wodurch die krassesten Vorstellungen im Islam Eingang fanden. — Der hier von Saadia aufgestellte Kanon über die Fälle, in denen eine Umdeutung der Schrift gestattet sei, wurde von fast allen jüdischen Religionsphilosophen acceptirt (vgl. z. B. Abraham b. Daud's Emuna Ram. S. 1; Maimonides, Einleitung zum Tract. Synhedr. X. Glaub.-Artik. 7). Auch der Karäer Aaron b. Elia folgt in diesem Punkte, wie überhaupt in seiner Darstellung der Eschatologie, dem Saadia, nur dass er als vierten Fall, da er als Karäer die Nothwendigkeit einer Umdeutung zur Vermeidung eines Widerspruchs mit der Tradition nicht zugeben kann, einen anderen aufstellt (Ez Chajim Cap. CXI, S. 199): וכבר ביארתי שכל דבר יצא מאחיתו יבחן ביצוי ארבעה דברים, אם שיכתישתו התרגש או שיבטלתו השכל או שיצוצא דבור אחר כיתר אחיתו, או שלא ימצא הנאמר ישר והוא בלתי דומה.

er einmal in's Grab gesunken sei, sich durch seine eigene Kraft nicht wieder aus demselben erheben könne. Dadurch aber muss uns die göttliche Allmacht, die sich in der Wiederbelebung der Todten offenbart, nur um so bewundernswerther erscheinen. [1]) Es fehlt jedoch in der Schrift auch nicht an ausdrücklichen Zeugnissen für die Wiederbelebung der Todten; ein solches ist z. B. die Weissagung des Propheten Ezechiel, in der er das an seiner Zukunft verzweifelnde Volk durch folgende Verheissung aufzurichten sucht: „So spricht der Herr: Siehe, ich werde öffnen eure Gräber und werde euch herausführen aus euren Gräbern als mein Volk und euch bringen in Israel's Land. Und ihr werdet erkennen, dass ich, der Ewige, es bin, indem ich öffne eure Gräber und euch herausführe aus euren Gräbern als mein Volk. Und ich gebe meinen Geist in euch, dass ihr auflebet und lasse euch nieder auf eurem Lande und ihr sollt erkennen, dass ich, der Ewige, es geredet und vollführt habe, ist der Spruch des Ewigen." Indem Saadia auf die einzelnen Punkte dieser Prophetie genauer eingeht, weist er zunächst darauf hin, dass dieselbe, wie die Worte: „und ich werde euch herausführen aus euren Gräbern als mein Volk" bewiesen, ganz speciell an Israel gerichtet sei, wodurch die früher ausgesprochene Ansicht bestätigt werde, dass die Wiederbelebung der Todten zur Zeit der Erlösung auf Israel allein beschränkt sein werde. [2]) Aus den Worten: „und ich werde

---

[1]) Die verschiedenen Schriftverse, in denen von der Vergänglichkeit des Menschen die Rede sei, sind nach der Ansicht Saadia's entweder Aussprüche von Menschen (דברי בני אדם), die durch den Hinweis auf ihre Ohnmacht die göttliche Barmherzigkeit wachrufen wollen, oder Aussprüche Gottes, in denen er in der Schwäche des Menschen einen Grund für seine Nachsicht mit dessen Fehlern anerkennt (ומזה שרש דברי הבריא הוא ספור אחת בין התהבות [התסברות] וגו'). Als dritte Klasse führt dann Saadia die Verse Kohel. 9, 4—6 an, die nicht als die Ansicht Kohelet's, sondern als Citate aus den Reden der Thoren aufzufassen seien, wie es im vorangehenden Verse heisse: „Und das Herz der Menschenkinder ist voll des Bösen und Wahn ist in ihren Herzen bei ihrem Leben" u. s. w. Das ist derselbe Ausweg, wie ihn einer der neuesten Erklärer dieses Buches ergreift, um den Widerspruch zwischen 7, 1—6 und anderen Stellen zu beseitigen (Grätz, Kohelet Einleit. S. 21; das. S. 92). — Die Stelle, bei Tibbon schon an sich dunkel, ist in den Ausgaben durch verkehrte Interpunktion noch unverständlicher geworden.

[2]) VII, 111; vgl. das. 116: מפני שלא מצאתי תחית המתים התבטחה בזמן הישרינה אלא לבני שהיה בגלות. Eine mutazilitische Schule, die Thumâmîja, stellte die Behauptung auf (Schahrest. I, 73): „über die Ungläubigen und Götzendiener und Magier und Juden und Christen und Zanadîka und Leugner einer anderen Welt, dass sie bei der Auferstehung Staub werden würden; dasselbe war auch seine Behauptung über die Thiere und Vögel und über die Kinder der Gläubigen." Während jedoch hier den Nichtmuslimen mit

euch bringen in das Land Israels“ gehe hervor, dass sich diese Verheissung nicht erst im Jenseits, sondern schon im Diesseits erfüllen werde. Die scheinbare Wiederholung in den Worten: „Und ihr werdet erkennen, dass ich, der Ewige, es bin, indem ich öffne eure Gräber und euch herausführe aus euren Gräbern als mein Volk“ wolle sagen, dass beim Wiederaufleben jeder Einzelne sich bewusst sein werde, er sei dieselbe Person, die schon einmal gelebt habe, dann gestorben sei und nun wiederauflebe. Endlich sei in den Worten: „Und ich gebe meinen Geist in euch, dass ihr auflebet, und lasse euch nieder auf eurem Lande“ angedeutet, dass die Zeit der Erlösung in der diesseitigen Welt von einer gewissen Dauer sein werde. [1]) Dieselbe Auffassung von der Wiederbelebung der Todten geht, wie Saadia weiter zeigt, auch noch aus anderen Schriftversen, z. B. aus Jes. 26, 19 [2]) und Dan. 12, 2, [3]) hervor. Indem Saadia auch hier wieder dagegen Verwahrung einlegt, dass man alle diese Verse unter Verleugnung des einfachen

---

der Auferstehung jede Belohnung abgesprochen wird, bleibt bei Saadia den Nichtisraeliten noch immer die Möglichkeit einer Belohnung im Jenseits offen. Auch nach der Ansicht Aaron ben Elia's (a. a. O. Cap. CXI S. 203) ist die jenseitige Vergeltung zwar vorzugsweise für Israeliten bestimmt; jedoch können an ihr auch Angehörige anderer Nationen theilhaben.

[1]) Vgl. Pesikta (Jalkut Elieser II fol. 70a): כמה הם ימות המשיח ר' יעקיבא אומר מ' שנה, ר' אליעזר אומר ר' מאות שנה ר' אבהו אמר שבעת אלפים וגו'.

[2]) Saadia bemerkt hier beiläufig, der Plural des Wortes אור, das in diesem Verse die Seele bedeute, weise auf die Vielheit von Seelenkräften hin, deren es, wie er im Kommentar zur Genesis nachgewiesen habe, sechszehn gebe. Diese Zahl von Seelenkräften kennt auch Maimonides, und zwar setzt sich dieselbe zusammen aus sieben Kräften der Pflanzenseele, fünf Kräften der Sinnesempfindung, der Willenskraft und den zwei Kräften des Erkenntnissvermögens, nämlich dem *νοῦς ποιητικός* und dem *νοῦς διανοιητικός* (vgl. Rosin, Die Ethik des Maimonides S. 46).

[3]) Von 11, 2—12, 3 des Buches Daniel, sagt Saadia, werde ein Bild kommender Zeiten enthüllt. In dem ersten dieser 47 Verse (11, 2) werde das persische Weltreich, in den dreizehn folgenden Versen (11, 3—16) das griechische, dann in zwanzig Versen (11, 16—36) das römische, in den darauf folgenden zehn Versen (11, 36—12, 1) das arabische Reich und in den drei letzten Versen die Zeit der Erlösung geschildert. Da mithin in diesen 47 Versen eine Aufeinanderfolge von Weltperioden dargestellt werde, so sei anzunehmen, dass wie die verschiedenen Weltreiche auch die Zeit der Erlösung dem diesseitigen Leben angehören solle. In dieser Annahme dürfe man sich nicht beirren lassen durch den Vers: „Und Viele von denen, die schlafen im Erdenstaube, werden erwachen: diese zum ewigen Leben und jene zur Schande und zu ewigem Abscheu“ (12, 3); denn nicht die Erwachenden sind es, die in diese beiden Klassen eingetheilt werden, sondern es soll damit nur gesagt sein, dass die Erwachenden später in das Jenseits zu ewigem Leben eingehen würden, während die Nichterwachenden (unter den Israeliten) später der Schande und dem ewigen Abscheu überliefert werden sollen (vgl. den Kommentar des Abrah. b. Esra z. St.).

Wortsinnes in metaphorischer Weise umdeute, da ein zwingender Grund hierfür nicht vorhanden sei, weist er darauf hin, wie man durch ein solches Verfahren alle Offenbarungsgebote und sämmtliche Erzählungen der Schrift ihres einfachen und natürlichen Sinnes entkleiden und in Allegorieen umwandeln könnte. Eine Reihe von Beispielen, an denen er diese rationalistisch-allegorische Art der Schrifterklärung charakterisirt, ist vielleicht dem Werke eines zeitgenössischen Schriftstellers entnommen, da Saadia auf diesen Gegenstand wohl kaum in so ausführlicher Weise zurückgekommen wäre, wenn ihm nicht ein gefährliches Beispiel einer solchen Schrifterklärung vor Augen schwebte, von der er nicht mit Unrecht behauptet, dass sie in ihrer Verflüchtigung der wichtigsten Gebote und Erzählungen der Schrift einer Lossagung von dem Boden des Judenthums gleichkäme. [1])

IV. In dem vierten Erkenntnissgebiet, in der Tradition der alten Weisen, [2]) findet sich nicht nur kein Einwand gegen den Glauben an die Wiederbelebung der Todten, sondern es ist daselbst die Zahl der diesen Glauben bestätigenden Aussprüche eine so grosse, dass wir uns in der Auswahl der anzuführenden Beispiele eine gewisse Beschränkung auferlegen müssen. [3]) So wird im Talmud unter Anderem die Frage aufgeworfen, wer denn eigentlich „die sieben Hirten und acht gesalbten Männer" seien, von denen die Weissagung des Propheten Micha (das. 5, 4) handele, und darauf wird die Antwort ertheilt: in der Gruppe der sieben Hirten nehme König David gewissermassen den Mittelpunkt ein, zu seiner Rechten sässen Seth und Methusalem, zu seiner Linken Abraham, Isaak, Jakob und Mose; die acht gesalbten Männer aber seien Isai, Saul, Samuel, Amos, Zephanja, Hiskia, Elia und der Messias. [4]) Hier wird also ausdrücklich (durch die Mitaufführung des Messias) die Wiederbelebung der Todten in die Zeit der Erlösung gesetzt. An

---

[1]) Wir haben schon oben S. 22 die Vermuthung ausgesprochen, dass Saadia hier die Bibelexegese des Chiwi Albalchi im Auge habe.

[2]) VII, 114. Bei Tibbon findet sich hier neben קבלת החכמים noch המסורת הנביאים, das mit Rücksicht auf die Besprechung der Stelle Micha 5, 4 auf die Ueberlieferung von den Propheten bezogen werden könnte. Im arab. Text fehlen jedoch diese beiden Worte.

[3]) Saadia thut hier auch der „Fragen der Könige über diesen Gegenstand" Erwähnung. Dieser seltsam klingende Ausdruck bezieht sich auf die im Talmud mehrfach fürstlichen Personen in den Mund gelegten Fragen über die Auferstehung. So wird eine solche Frage einmal von Kleopatra an R. Meïr gerichtet (Talm. b. Sanhedr. fol. 90b), ein anderes Mal von einem Römer an R. Josua b. Chananja (das.), ein drittes Mal von Kaiser Hadrian an R. Josua (Midr. Rabb. Levit. Cap. 19).

[4]) Talm. b. Sucka fol. 52b.

einer anderen Stelle des Talmuds heisst es: diejenigen, die in den sieben Jahren der Kämpfe mit Gog und Magog stürben, würden an der Wiederbelebung der Todten keinen Antheil haben, denn nur wer zur Vorfeier geladen sei, nehme auch am Hochzeitsmahle theil; wer aber zu jener nicht geladen sei, der nehme auch an dieser nicht theil. [1]) An einer dritten Stelle heisst es: Wer die Wiederbelebung der Todten leugnet, der wird auch dereinst keinen Antheil an derselben haben, denn nach dem Maass der Sünde wird von Gott das Maass der Strafe bemessen, wie es sich bei dem Hauptmann des Königs Jehoram gezeigt hat, der aus Strafe dafür, dass er an der Verheissung Elisa's gezweifelt hatte, auch von der Theilnahme an deren Erfüllung ausgeschlossen blieb (2. König. 7, 1—20). [2]) Endlich sollen die Todten nach einem Ausspruch des Talmuds dereinst in ihren Todtengewändern auferstehen, [3]) welche Vorstellung in späterer Zeit bekanntlich zu dem Missbrauch geführt hat, mit der Ausstattung der Todten einen solchen Aufwand zu treiben, dass die Minderbegüterten sich der Pflicht der Todtenbestattung durch die Flucht zu entziehen suchten, bis endlich der Patriarch R. Gamaliel, um diesem Missbrauch zu steuern, die letztwillige Verordnung traf, ihn in einfachen linnenen Gewändern zu begraben, was seitdem im Judenthum allgemeiner Brauch geworden ist. [4])

Den Schluss des Abschnitts bildet wie immer die Besprechung einzelner Fragen, die zu dem Hauptinhalt der vorangegangenen Untersuchung in irgendwelcher Beziehung stehen. Wie der Inhalt dieses ganzen Abschnitts, so bieten jedoch auch die hier behandelten zehn Fragen dem Leser weniger ein sachliches als ein historisches Interesse, indem sie ihm nämlich einen Einblick in die damals herrschenden Volksanschauungen gewähren, die trotz ihrer Seltsamkeit auch von einem Manne wie Saadia nicht ganz ignorirt werden konnten. Die meisten dieser Fragen entstammen der talmudischen Literatur, an die überhaupt dieser Theil der Darstellung sich vorzugsweise anlehnt. Die Frage: Wer an der Wiederbelebung der Todten zur Zeit der messianischen Erlösung theilhaben werde, beantwortet Saadia dahin, dass alle Frommen und Bussfertigen auferstehen werden, denn nach der Ansicht unserer alten Weisen seien in die Verheissungen für die Zeit des Messias auch die Bussfertigen mit-

---

[1]) Talm. jer. Schebiith. IV. Abschn. gegen Ende; für das Sprüchwort: דאכיל פריטגמיא אכיל משתיתא giebt Aruch eine andere Erklärung.

[2]) Talm. b. Sanhedr. fol. 90a.

[3]) Talm. b. Ketub. fol. 111b; Sanhedr. fol. 90b.

[4]) Talm. b. Ketub. fol. 8b.

einbegriffen.[1]) Da es aber nur wenige Bekenner des Judenthums gebe, die nicht, wenn sie gesündigt, vor dem Tode Busse thäten, so dürfe fast die ganze Gemeinschaft der Bekenner des Judenthums zu den dereinst Auferstehenden gerechnet werden. Die Frage, ob die Auferstandenen noch einmal sterben müssten (um in das Jenseits zu gelangen), wird von Saadia verneint; aus der Zeit des Messias würden sie vielmehr unmittelbar zum Genuss der jenseitigen Freuden gelangen.[2]) Auf die Frage, ob die Erde auch Raum genug haben werde, um alle Auferstandenen zu fassen, sucht Saadia durch eine weitläufige Berechnung nachzuweisen, dass schon der hundertundfünfzigste Theil des Flächeninhalts der Erde mehr als hinreichen würde, um allen Auferstandenen einen reichlich bemessenen Raum nicht nur für sich, sondern auch für die Hervorbringung aller ihrer Bedürfnisse zu gewähren.[4]) Die vierte Frage, ob diejenigen, die im früheren Leben zu einander in verwandtschaftlichen Beziehungen gestanden haben, auch nach der Wiederbelebung sich gegenseitig als Verwandte erkennen würden, glaubt Saadia bejahen zu dürfen, denn ebenso gut wie die Auferstandenen nach der Ueberlieferung ihre Propheten, Hirten und

---

[1]) VII, 115; vgl. Tosefta Joma IV, 6. 7. 8; Talm. b. Joma fol. 86a; Abot. d. R. Nathan Cap. 29. Eine Berufung auf Ezech. 17, 13, wie sie Saadia angiebt, findet sich jedoch an keiner dieser Stellen. Ueberhaupt stimmen die Citate aus dem Talmud bei Saadia mit dem Wortlaut, wie er uns vorliegt, nur selten überein.

[2]) Talm. b. Sanhedr. fol. 92a.

[3]) Midr. Tanch. zu Levit. 8, 3: כל איתן האיבלסן נתן אדם הראשון יד שיהיה חנויות הרבה הם עומדים והן עתידין לומר: צר לי המקום גשה לי ואשבה.

[4]) Die Stelle ist schon im arab. Text (Oxforder Handschr.) und im ספר התחזיה וספר הפדות, noch mehr aber bei Tibbon vielfach korrumpirt. Es hat mir daher trotz wiederholter Bemühungen auch mit Zuhilfenahme von Emendationen nicht gelingen wollen, das Resultat der Saadianischen Berechnung herauszubekommen. Auch Landauer's Resultat leidet neben der sehr gewagten Annahme, dass ד' פרסה in ך' פרסה zu emendiren und dieses Schlusskaph als Zahlzeichen für 500 zu nehmen sei, noch immer an einem dem Saadia kaum zuzutrauenden Rechenfehler, dass er nämlich nur die Zahl der Parasangen nicht aber die der Meilen in's Quadrat erhoben habe. So viel ist aber sicher, dass das der Berechnung vorausgeschickte Resultat bei Tibbon falsch wiedergegeben ist; es muss nach der Oxford. Handschr. und d. ספר התחזיה lauten: יאם נאמר, אם בלט שיעור יבלם יהיו, אין מיליאלים מן הארץ כי אם חלק מיואה וחמשים על שמנים לכל אחד ויתר (בד) [בר] אמנית לנוקבי ולזריעתי ולדרכיו ולבהמיותיו וזולת זה. Auch am Schluss der Berechnung ist bei Tibbon die Reduktion der äthiopischen Elle in gewöhnliche Elle ausgefallen, im ספר התחזיה heisst es: יבבל גולל ד' אלפים אמה באמת כושית, שכל אמה אמתים וחצי ושלש נאלו אמות של זה הדור (in dem Abdruck der עשרה שאלות bei Chaim M. Horowitz, Halachische Schriften der Geonim S. 59 fehlt ושלש).

Gesalbten erkennen sollen,[1]) müssten sie auch einander wiedererkennen, da sie ja gemäss der Verheissung des Propheten Ezechiel sich nach Stämmen ordnen sollen.[2]) Auf die fünfte Frage, ob diejenigen, die mit irgendwelchem Gebrechen oder Leibesfehler aus dem Leben geschieden seien, auch mit demselben behaftet auferstehen würden, antwortet Saadia: sie würden zwar, damit über die Identität ihrer Persönlichkeit kein Zweifel obwalte, mit diesen Fehlern und Gebrechen auferstehen; dann aber würden sie von Gott geheilt und von ihren Gebrechen befreit werden.[3]) Die sechste Frage lautet, ob die Auferstandenen auch essen, trinken und sich dem Geschlechtsgenuss hingeben würden. Diese Frage, die Saadia ebenso wohl aus der talmudischen wie aus der arabischen Literatur kann übernommen haben,[4]) wird von ihm in bejahendem Sinne beantwortet, denn auch die von Elia und Elisa aus dem Tode erweckten Knaben hätten gegessen, getrunken und sich vermuthlich auch verheirathet. Wie aber, so lautet die siebente Frage, sollen die Auferstandenen, wenn sie vom Diesseits her (auch nach der Auferstehung) an leibliche Nahrung und geschlechtlichen Genuss gewöhnt sind, bei ihrem Uebergang in's Jenseits derselben entbehren können? Allein dies wird, so antwortet Saadia, ihnen ebenso gut möglich sein, wie einst unserem Lehrer Mose, der bekanntlich während seines Verweilens auf dem Sinai dreimal vierzig Tage hindurch der Befriedigung dieser irdischen Bedürfnisse sich enthalten hat.[5]) Die achte Frage lautet: da die Auferstandenen zur

---

[1]) Vgl. oben S. 224.

[2]) Bei Tibbon fehlen die im arab. Text angeführten Verse: Ezech. 48, 1; 47, 23.

[3]) Talm. b. Sanhedr. fol. 91b; Midr. Rabb. Genes. Cap. 95.

[4]) Vgl. Talm. b. Sanhedr. fol. 92b. Von den Schülern des Mutaziliten an-Natztzâm, Ibn Mânûs und Ibn 'Hâjit, berichtet Schahrestani (I, 63): „Zu der Lehre jener Beiden gehörte dann ferner, dass es fünf Aufenthaltsorte gebe, zwei für die Belohnung, in deren einem Essen, Trinken, Liebesgenuss, Gärten und Ströme vorhanden seien, der andere aber sei höher, in welchem es nicht Essen, Trinken und Liebesgenuss, sondern geistige Ergötzungen, Ruhe und unkörperliche Nahrung gebe" (vgl. auch Kremer a. a. O. S. 278 fgg.). Dass die Vorstellungen der Araber über Paradies und Hölle dem Judenthum entlehnt seien, spricht schon Jehuda ha-Lewi aus (Kosari I, 115).

[5]) VII, 116; vgl. IX, 133. 136; Talm. b. Berach. fol. 17a. Während in den שאלות ר' אלעזר (Jellinek Bet ha-Midrasch VI, 149) und in den עשרה שאלות (Horowitz a. a. O.) die siebente Frage so lautet wie bei Tibbon, wird diese Frage im ספר התחיה zwar nebenher erwähnt, aber nicht zu den zehn Fragen gerechnet. Dagegen lautet dort die siebente Frage (im Grunde freilich mit der vierten identisch), ob die Wiederbelebten bei ihrer Wiederverheirathung ihre früheren Frauen wiedererkennen würden. Darauf wird aber die seltsame Antwort ertheilt, wir dürften uns darüber kein Urtheil

Zeit der Erlösung sich im vollen Besitz ihrer Willensfreiheit befinden sollen, ist es da nicht möglich, dass sie sich derselben dem göttlichen Willen entgegen bedienen und so der jenseitigen Vergeltung verlustig gehen? Allein dieselbe Frage, so antwortet Saadia, könnte ja auch in Betreff der Frommen im Jenseits aufgeworfen werden, man müsste denn annehmen, Gott habe, da er Alles vorherwisse, ihnen die ewige Vergeltung nur deshalb verheissen, weil er eben vorherwusste, dass sie sich für und nicht gegen den Gehorsam gegen sein Gebot entscheiden würden. Dann aber findet dasselbe auch auf die bei der Wiederbelebung auferstehenden Frommen Anwendung, denn auch von ihnen hat Gott vorhergewusst, dass sie sich für und nicht gegen den Gehorsam entscheiden würden. [1]) Die neunte Frage lautet: Wird den Frommen für ihren zur Zeit der Erlösung bewiesenen Gehorsam noch eine besondere Belohnung zu Theil werden? Gewiss, antwortet Saadia, denn es ist undenkbar, dass irgendeine verdienstliche Handlung unbelohnt bleiben sollte. Wie die Frommen in diesem Leben im Stande sind, zu ihren früheren Verdiensten neue hinzuzufügen, so können sie auch nach der Auferstehung in der Zeit der Erlösung zu den Verdiensten im früheren Leben neue hinzufügen. Die zehnte Frage endlich lautet: Wie wird es sich mit denjenigen verhalten, die entweder beim Eintritt der messianischen Erlösung noch leben oder gar erst in jener Zeit geboren werden? Darauf antwortet Saadia: da sich ein Anhaltspunkt zur Entscheidung dieser Frage weder in der Schrift noch in der Ueberlieferung unserer alten Weisen auffinden lasse, so seien drei verschiedene Ansichten darüber zu Tage getreten. Nach der Ansicht der Einen würden die in jener Zeit Lebenden überhaupt nicht sterben (Jes. 25, 8); nach einer zweiten Ansicht würden sie, um auch in dieser Beziehung den Wiedererweckten zu gleichen, zuerst sterben und dann gleich wiederaufleben; [2]) nach der Ansicht der Dritten würden sie nach einem langen Leben sterben, aber erst zum jenseitigen Leben wiedererweckt werden. Saadia glaubt, sich für diese dritte Ansicht entscheiden zu müssen, und zwar

---

erlauben, da solche Fragen von Mose, der ja auch zu den Wiederbelebten gehören werde, würden entschieden werden. Dieselbe Frage und Antwort findet sich auch in der Oxforder Handschrift.

[1]) VII, 116. Der Text scheint an dieser Stelle nicht ganz in Ordnung zu sein. Für: בעבודה ולא במרי ist jedenfalls zu lesen: בעבודה ובמרי, weiter ist für: ואומר כי היודע zu lesen: ואומרים. Der arab. Text ist in dieser Partie anders gestaltet und giebt daher über unsere Lesarten keine Auskunft.

[2]) VII, 116. In den עשרה שאלות (Horowitz a. a. O.) lautet die Darstellung dieser Ansicht dem Sinne nach zutreffender als bei Tibbon: ויש אומר ימותו ויחיו מיד.

aus folgendem Grunde. Da die Wiederbelebung zur Zeit der Erlösung überhaupt nur denen verheissen sei, die in der Verbannung gelebt, um ihnen für die ausgestandenen Leiden eine besondere Genugthuung zu gewähren, so würde eine Wiedererweckung derer, die schon in jener Zeit gelebt und an deren Heil theilgenommen haben, jedes Zweckes entbehren.

Am Schluss dieses Abschnitts erklärt Saadia noch einmal, er habe seine nach reiflicher Erwägung aller oben behandelten Fragen gewonnene Ueberzeugung hier niedergelegt, um dadurch die Angehörigen des jüdischen Stammes in dem Glauben an die Allmacht Gottes und an die Erfüllung der Verheissungen auch für das Jenseits zu kräftigen. Mit dieser Erklärung und dem Wunsche, zum Lohn für sein auf das Heil seiner Glaubensgenossen gerichtetes Bemühen dereinst selber der Theilnahme an der Wiederbelebung der Todten gewürdigt zu werden, schliesst dieser Abschnitt.

Achter Abschnitt.

Ueber die letzte Erlösung.

Der Glaube an die messianische Erlösung ist in dem Glauben an die Gerechtigkeit Gottes begründet. Die Zeit der Erlösung und die ihr unmittelbar vorangehenden Ereignisse. Widerlegung derer, welche die Erfüllung der messianischen Verheissungen in die Zeit des zweiten Tempels setzen. Widerlegung der christlichen Messiaslehre.

Der sechste Abschnitt hatte die Lehre von der menschlichen Seele behandelt und dieselbe bis zu der durch den Tod bewirkten Trennung der Seele vom Leibe fortgeführt. In logischer Aufeinanderfolge war dann im siebenten Abschnitt die Lehre von der Wiederbelebung der Todten oder von der Wiedervereinigung der Seele mit ihrem Leibe zur Darstellung gelangt. Nach der von Saadia vertretenen Ansicht soll aber die Wiederbelebung der Todten in die Zeit der messianischen Erlösung fallen und insofern hatte der siebente Abschnitt das Ergebniss der erst im achten anzustellenden Untersuchung über die Zeit des Messias gewissermassen vorweggenommen. Indem Saadia nunmehr zu einer eingehenderen Darstellung dieser der Lehre des Judenthums eigenthümlichen Anschauung schreitet, schickt er derselben die Bemerkung voraus, dass sich in diesem Abschnitt zu einer spezifisch philosophischen Untersuchung kaum irgendwelche Veranlassung darbiete.[1]) Die hier zu behandelnde Frage gehört eben dem Gebiet der Offenbarungslehre an und kann daher ihrer ganzen Natur nach nicht durch metaphysische Spekulationen oder logische Distinktionen, sondern nur auf Grund der einschlägigen Aussprüche der Bibel und der Tradition zur Lösung gelangen.

---

[1]) VIII, 118. Die Tibbon'sche Uebersetzung stimmt hier wie an den meisten Stellen mit der Petersburger Handschrift des Textes überein, während die Oxforder Handschrift hier eine andere Lesart hat (vgl. auch Munk, Notice pag. 24).

Der Glaube, dass Gott die israelitische Gemeinschaft aus der drückenden Lage, in der sich dieselbe bereits seit so langer Zeit befindet, dereinst erlösen, dass er ihre nach allen Himmelsrichtungen zerstreuten Glieder sammeln und im heiligen Lande zu einem seines besonderen Schutzes geniessenden Volke vereinigen werde, gründet sich nicht etwa nur auf die Verheissungen der späteren Propheten (z. B. Sach. 8, 7—8); sondern er ist dem israelitischen Volke schon durch Mose, den ersten aller Propheten, gekündet worden (Deut. 30, 3 fgg.). Dieser Glaube wird aber noch durch die Erwägung bestärkt, dass es mit der Gerechtigkeit Gottes unvereinbar wäre, die Verbannung des israelitischen Volkes, die demselben einerseits als Strafe für sein früheres Verhalten, andererseits als Prüfung ist auferlegt worden, in's Endlose auszudehnen. Wir sehen uns daher zu der Annahme gedrängt, dass dereinst die Zeit kommen werde, wo einerseits das Maass der Strafe erfüllt sein werde und wo andererseits dem israelitischen Volke für die überstandene Prüfung die ihm verheissene Belohnung zu Theil werden würde. Wie die einst dem Abraham gegebene Verheissung durch die Erlösung aus Aegypten in Erfüllung gegangen ist, so wird auch die Genugthuung nicht ausbleiben, die dem israelitischen Volke für die Leiden des gegenwärtigen Exils verheissen worden ist. In diesem Glauben ertragen wir Bekenner des Judenthums geduldig, ohne zu murren und in unserem Vertrauen wankend zu werden, die uns auferlegten Leiden und lassen uns darin weder durch die Verwunderung noch durch den Spott derjenigen beirren, die uns, weil sie unsere geschichtliche Vergangenheit nicht kennen und unseren Glauben nicht theilen, wegen dieser Ergebung für Thoren erklären.[1]) Das Verhalten Jener aber gleicht dem eines Menschen, der, weil er keine Kenntniss von dem Wachsthum der Pflanzen hat, den Ackersmann für einen Thoren hält, dass er die Körner über das Saatfeld ausstreue, oder dem eines Menschen, der Nichts von Kindererziehung versteht und darum den Vater verlacht, der sich den verschiedenen mit der Erziehung verbundenen Mühen und Beschwerden unterzieht. Wenn aber das ausgestreute Saatkorn später vielfältige Frucht erzeugt, oder wenn der Knabe herangewachsen sich als Mann der Wissenschaft auszeichnet, wenn er König oder Feldherr wird, dann muss auch Jener bekennen, dass er selber der Thor gewesen sei und dass der Spott auf ihn zurückfalle. Oder wie, sollte es

---

[1]) VIII, 11⁹. Saadia scheint hier einen ähnlichen Vorwurf von christlicher oder muhammedanischer Seite im Auge zu haben wie in der elften Frage am Ende des dritten Abschnitts (III, 74).

der Allmacht desjenigen Wesens, von dem der Prophet sagt, dass es „mit seiner hohlen Hand die Wasser maass, die Himmel bestimmte mit der Spanne, mit dem Scheffel schätzte der Erde Staub“ (Jes. 40, 12), sollte es ihm etwa unmöglich gewesen sein, uns jene Verheissungen durch die Propheten mitzutheilen, sollte Gott nicht im Stande sein, die Zerstreuten zu sammeln von den Enden des Meeres, die Verbannten aus den entferntesten Ländern zusammenzuführen, sollte er die Völker, die vor ihm sind wie der Tropfen am Eimer, nicht beugen, ihren Widerstand gegen die Erfüllung seines Willens nicht brechen können? Nein, es ist vielmehr undenkbar, dass Gott von unserem Zustand Nichts wissen sollte (Jes. 40, 27), oder dass er nicht im Stande sei, uns zu helfen (Jes. 59, 1), oder dass er uns verschmäht und verworfen und uns sein Erbarmen entzogen habe (Jes. 59, 1; Deut. 4, 31).

Das Ende der gegenwärtigen Dienstbarkeit des jüdischen Stammes wird eintreten entweder in Folge der von demselben geübten Busse oder nach Ablauf der für die Dienstbarkeit bestimmten Zeit. Denn obschon Gott für die Zeit der Erlösung eine äusserste Grenze bestimmt hat, so ist doch ein früherer Eintritt der Erlösung in Folge der Busse nicht ausgeschlossen (Deut. 30, 1—10); bis zu jener Zeitgrenze nämlich soll die Erlösung nur dann hinausgeschoben werden, wenn das Maass der Busse nicht ausreichen sollte, um sie herbeizuführen. Jede Heimsuchung, von der eine Gesammtheit betroffen wird, kann aber nur für einen Theil derselben als Strafe, für den anderen hingegen muss sie als Prüfung aufgefasst werden. Wenn z. B. bei der Sündfluth auch Säuglinge und Kinder umgekommen sind, so kann für diese der Tod doch ohne Zweifel nur eine Prüfung und nicht eine Strafe gewesen sein. [1]) So werden auch die Leiden der Dienstbarkeit, falls dieselben wegen unvollkommener Busse bis zur Zeit der Erlösung fortdauern sollten, nur für einen Theil der jüdischen Gemeinschaft als Strafe, für den anderen aber werden sie als Prüfung anzusehen sein. Es wäre demnach Nichts unberechtigter, als wenn Jemand glauben würde daraus, dass die Zeit der Erlösung noch nicht gekommen ist, den Schluss ziehen zu dürfen, dass es unter uns überhaupt keine Frommen gebe. [2]) Haben doch zur Zeit der ägyptischen Knechtschaft selbst Mose, Aaron und Mirjam und wahrscheinlich noch viele andere damals inmitten des israelitischen Volkes lebende Fromme die Knecht-

[1]) VIII, 119—120; über die Schmerzen der Kinder vgl. oben S. 182 fgg.
[2]) Vgl. oben S. 231 Anmerk. 1.

schaft mitertragen müssen, bis (auch für die Anderen) die Zeit der Erlösung gekommen war.

Welches aber ist die äusserste Grenze, die Gott für die Erlösung der israelitischen Gemeinschaft bestimmt hat? [1]) Wie so viele Schriftsteller vor und nach ihm geht auch unser Philosoph bei Beantwortung dieser Frage von den bekannten Versen im Buche Daniel aus, die durch die apokalyptische Form ihrer Aussprüche auf gläubige Gemüther von jeher einen so unwiderstehlichen Zauber ausgeübt haben. Je dunkler und räthselhafter der Inhalt dieser Verse ist, einen desto freieren Spielraum gewähren sie eben dem Versuch der einzelnen Erklärer, die in ihrer Zeit und in ihrer Umgebung herrschenden Vorstellungen über die messianische Erlösung aus dem Schriftwort selbst herauszudeuten. So weiss auch Saadia durch eine geschickte Gruppirung der verschiedenen im Buche Daniel vorkommenden Zeitangaben ein Resultat zu gewinnen, das seiner bereits an einer früheren Stelle geäusserten Ansicht über die Zeit der Erlösung die erwünschte Bestätigung gewährt. [2]) Die Grundlage seiner Berechnung bildet der Vers: „Heil dem, der harret und erreicht tausend dreihundert und fünfunddreissig Jamim“ (Dan. 12, 12). Unter dem Ausdruck „Jamim“ sollen nämlich, wie Saadia aus anderen Stellen der Schrift nachzuweisen sucht, im hebräischen Sprachgebrauch Jahre zu verstehen sein. [3]) Mit dieser Zeitbestimmung lasse sich die andere, dass die Erlösung nach Ablauf von einundeinhalb Zeitperioden stattfinden werde (Dan. 12, 7), sehr wohl vereinbaren. [4]) Nimmt man nämlich an, unter einer Zeitperiode sei die Dauer des israelitischen Reiches, also ein Zeitraum von 890 Jahren, zu verstehen, [5]) so ergeben einundeinhalb solcher Perioden genau

---

[1]) VIII, 120. Saadia hatte auch noch in einer anderen Schrift, dem ספר הגלוי, eine Berechnung über die Zeit der messianischen Erlösung angestellt (Abraham b. Chija's מגלת המגלה citirt in Abarbanel's מעיני הישועה und Einleit. zum ס' העבור pag. X; vgl. Grätz, Gesch. d. Juden V, S. 536). Ueber das ספר הגלוי vgl. Firkowitsch in Geiger's Jüdische Zeitschrift X, 262.

[2]) Vgl. VII, 108 (oben S. 219), nach welcher Stelle Saadia die Ankunft des Messias ungefähr um das Jahr 5000 n. E. d. W. zu erwarten scheint. vgl. Talm. b. Sanhedr. fol. 97b: רב אחא בריה דרבא אמר לאחר חמשת אלפים שנה.

[3]) VIII, 120. Dass hier bei Tibbon לממלכה statt למלחמה zu lesen sei, hat schon Dines (Slucky'sche Ausgabe) bemerkt; das ספר הפדות והפרקן bestätigt diese Vermuthung.

[4]) In den Worten למועד מועדים וחצי ist nach Saadia's Meinung das למועד nicht als besondere Zeitangabe, sondern als nähere Bestimmung der Worte מועדים וחצי aufzufassen, wie in dem Verse למועד חדש האביב (Exod. 23, 15). Dieselbe Erklärung giebt auch Abraham ibn Esra z. St.

[5]) Diese 890 Jahre setzen sich zusammen aus den 480 Jahren bis zur

die Zahl von 1350 Jahren. Zu derselben Anzahl von Jahren führe aber auch die dritte Zeitangabe, die in dem Verse Dan. 12, 14 enthalten sei. Dieselbe lautet: „Und seit der Zeit, dass eingestellt wurde das beständige Opfer und aufgestellt der entsetzliche Greuel, sind tausendzweihundertundneunzig Jamim.“ Das Ereigniss, das in diesem Verse erwähnt werde, falle nämlich in die erste Zeit des zweiten Tempels, fünfundvierzig Jahre nach der dem Daniel zu Theil gewordenen Offenbarung. [1]) Wenn es endlich an einer vierten Stelle heisst: „Bis zweitausend dreihundert Abend und Morgen, dann siegt das Heiligthum“ (Dan. 8. 14), so meint Saadia, dass in dieser Zahl zunächst die „Jamim“ in Morgen und Abende zerlegt seien; mithin dürfe nur die Hälfte dieser Zahl, also 1150 Jahre, genommen werden. Ausserdem aber handele dieser Vers von einem um 185 Jahre späteren Ereigniss, so dass auch hier sich zuletzt ein Zeitpunkt ergebe, der mit den anderen Angaben auf das Genaueste übereinstimme. Sollte aber trotzdem noch irgendwelcher Skrupel wegen der scheinbaren Widersprüche in den einzelnen Zeitangaben zurückgeblieben sein, so sei darauf hinzuweisen, dass uns auch in Betreff der beiden anderen Erlösungen, die ja wirklich eingetroffen sind, in der Schrift ähnliche Schwierigkeiten entgegenträten. So heisse es von der Dienstbarkeit Israels unter Aegypten an der einen Stelle, sie werde vierhundert Jahre dauern (Genes. 15, 13), an einer zweiten Stelle werde dafür ein Zeitraum von vierhundertunddreissig Jahren angegeben (Exod. 12, 40); bei einer Berechnung der Lebensjahre des Kehas, Amram und Mose ergebe sich aber für den wirklichen Aufenthalt Israels in Aegypten nur ein Zeitraum von zweihundertundzehn Jahren. [2]) In diesem

---

Erbauung des Salomon. Tempels (I. König. 6, 1) und 410 Jahren, die der Tempel soll bestanden haben. A. b. D. giebt im Sepher Hackabala für die Dauer des ersten Tempels 427 Jahre an.

[1]) VIII, 121. Nach dieser Stelle scheint Saadia die Entweihung des Tempels unter Antiochus Epiphanes in das erste Jahrhundert nach Erbauung des zweiten Tempels zu setzen. Dieser auffallende Irrthum, bei dem es sich um eine Differenz von fast 300 Jahren handelt, fällt aber nicht Saadia allein zur Last, denn, wie wir aus A. b. D.'s Sepher Hackabala ersehen, war man in jüdischen Kreisen über die Chronologie der ersten Jahrhunderte nach Erbauung des zweiten Tempels überhaupt sehr im Unklaren. So setzt A. b. D. den Zug Alexander's des Grossen nach Jerusalem in das Jahr 40 nach Erbauung des zweiten Tempels, den Beginn der seleucidischen Aera (312 oder 311 v. Chr.) in das Jahr 1000 nach dem Auszug aus Aegypten oder 3450 nach Ersch. d. Welt (vgl. auch Seder Olam Suta). Nehmen wir aber mit A. b. D. für die Erhebung des Mattathias das Jahr 3681 n. E. d. W. an und rechnen die erwähnten 1350, resp. 1290 Jahre hinzu, so ergiebt sich für die Zeit des Messias ungefähr das Jahr 5000 n. E. d. W. (vgl. S. 233 Anmerk. 2.).

[2]) VIII, 122; vgl. Seder Olam Rabb. Cap. 3. In den Pirke d' Rabbi

Falle sei die Schwierigkeit so zu lösen, dass man den Zeitraum von vierhundert Jahren von der Geburt Isaak's an, den von vierhundertunddreissig Jahren von der Auswanderung Abraham's aus Ur-Chasdim an rechne. [1]) Ebenso wird die Zeit der babylonischen Herrschaft an der einen Stelle auf siebenzig Jahre angegeben, aber vom Regierungsantritt des Nebukadnezar an gerechnet (Jerem. 29, 10; II. König. 25, 8). Darnach würde das eigentliche Exil, von der in das neunzehnte Regierungsjahr des Nebukadnezar fallenden Zerstörung des ersten bis zu der von Cyrus gegebenen Erlaubniss zum Wiederaufbau des zweiten Tempels, nur 52 Jahre gedauert haben. An einer anderen Stelle hingegen wird die Zeit, während welcher der Tempel zerstört lag, allein auf 70 Jahre angegeben (Dan. 9, 2). Diese letztere Zeitangabe ist jedoch so zu verstehen, dass in ihr die siebenzehn Jahre, während deren der Tempelbau ruhte (Esra 4, 29), miteinbegriffen seien. [2]) Wie nun bei den beiden vorangegangenen Erlösungen die angebliche Verschiedenheit der Zeitbestimmungen den Eintritt der Erlösung nicht gehindert hat, so dürfen wir uns auch in dem Glauben an die zukünftige Erlösung durch die scheinbare Differenz in den Zeitangaben nicht beirren lassen.

Die äusserste für die Erlösung bestimmte Zeitgrenze soll, wie wir gesehen haben, nur dann abgewartet werden, wenn die Bekenner des Judenthums sich nicht schon früher durch ihre Bekehrung als für die Erlösung reif würden bewiesen haben. Wie aber soll in diesem Falle die Erlösung schliesslich zu Stande kommen, da es doch nicht gut denkbar ist, dass dieselbe, nachdem sie durch die Sünden der israelitischen Gemeinschaft so lange verzögert worden ist, zuletzt eintreten solle, ohne dass eine innere Wandlung in den Gesinnungen unserer Gemeinschaft sich vollzogen hat? Diese Schwierigkeit sucht Saadia dadurch zu beseitigen, dass er eine bekannte Ansicht des Talmuds über die der messianischen Erlösung vorangehenden Ereignisse adoptirt. Wenn beim Herannahen dieser Zeit, so lautet jene Tradition, die zur Erlösung nothwendige Bekehrung noch nicht sollte eingetreten sein, dann werde Gott über die israelitische Gemeinschaft eine drückende Gewaltherrschaft hereinbrechen lassen, durch welche die der Sünde hoffnungslos Verfallenen theils getödtet, theils zu völliger Abwendung vom Judenthum würden getrieben werden. Die Anderen aber würden durch die ge-

---

Elieser findet sich eine Kontroverse über die Dauer des Aufenthalts in Aegypten; nach der einen soll derselbe 210, nach der anderen 215 Jahre gedauert haben.

[1]) Vgl. die in obiger Anmerkung erwähnten Schriften.

[2]) Vgl. Seder Olam Rabb. Cap. 29.

steigerten Leiden gesühnt und geläutert werden und sich auf diese Weise als der Erlösung würdig zeigen.[1]) Wenn dann endlich die Zeit der Erlösung wird gekommen sein, dann werden die gläubigen Bekenner des Judenthums, unterstützt durch die gleichfalls dem Messias huldigenden Völker, von allen Enden der Erde in Jerusalem zusammenströmen; dann ist auch die Zeit gekommen, wo die Wiederbelebung der Todten stattfinden wird. In jener Zeit werden Jerusalem und der Tempel von Gott in ihrer alten Herrlichkeit wiederaufgebaut werden und das so lange verödete Land wird auf's Neue zu herrlichster Blüthe und Fruchtbarkeit gelangen. Ueber dem Tempel wird das Licht der Gottesmajestät erstrahlen und alle Mitglieder der israelitischen Gemeinschaft, selbst die Kinder und Sklaven, werden vom Gottesgeist beseelt zur Stufe der Prophetie emporgehoben werden.[2]) Dieser glückselige Zustand wird ununterbrochen fortdauern bis zum Ende der (diesseitigen) Welt,[3]) denn in jener Zeit wird Niemand dem göttlichen Willen zuwiderhandeln, da sie ja Alle, von der Gottesmajestät erleuchtet, mit prophetischer Erkenntniss begabt sein und auch nach jeder anderen Richtung hin sich der glücklichsten Lage erfreuen werden. Alle Noth und aller Druck, alle Trauer und aller Kummer, aller Hass und alle Feindschaft werden in jenen Tagen gebannt sein aus Israel's Mitte, und es wird sein für Israel ein Leben voller Wonne und Freude, voller Gottergebenheit und Gottesfurcht, voller Seligkeit und himmlischen Lohnes.[4])

---

[1]) Talm. b. Sanhedr. fol. 97b; Talm. jer. Taanith I. Absch. I. Halach.

[2]) VIII, 125; vgl. IX, 143. Auch der Mutazilit Ibn Mânûs (vgl. oben S. 227 Anmerk. 4) lehrte, dass es in der „Welt der Vergeltung" eine Periode „für die Stufe der Prophetie und der Engelschaft" geben werde (Schahrest. I, 63). Diese Annahme hängt mit der Theorie über das „Schauen" Gottes zusammen (vgl. oben S. 124 fgg.).

[3]) VIII, 125. Mit Bezug auf Jes. 45, 17 bemerkt Saadia, dass das Wort עולמים hier nicht wie an anderen Orten „Ewigkeit" bedeuten, sondern nur die Dauer des dermaligen Zustands bezeichnen und der Ansicht derjenigen entgegentreten solle, die demselben eine nur beschränkte Dauer zuschreiben. Saadia will damit sagen, dass die messianische Zeit zwar bis an das Ende des diesseitigen Lebens nicht aber bis in die „Ewigkeit" dauern werde, da ja nach dem endlichen Diesseits erst die Ewigkeit des „Jenseits" folgen soll.

[4]) VIII, 125—126. Saadia erwähnt in dieser Darstellung auch die aus der talmudischen Literatur bekannten Sagen von dem, dem Erscheinen des eigentlichen Messias (Messias b. David) vorangehenden Messias aus dem Hause Joseph's (vgl. Talm. b. Sucka fol. 52a und b; Targ. Pseudojonat. Exod. 40, 11; Targ. Hoheslied 4, 5; das. 7, 4; Midr. Rabb. Num. Cap. 14; Pirke d' R. Elieser Cap. 19; Seder Olam Rabb.; Tossafot zu Bab. Mez. fol. 114b u. a. O. m.) und von den Kriegen mit den Völkern Gog und Magog (vgl. über eine ähnliche Vorstellung bei den Arabern: Kremer a. a. O. S. 283 und S. 306). Ueber die Entstehung dieser Sagen bemerkt Saadia,

Am Schluss des achten Abschnitts giebt Saadia eine Widerlegung derer, die dem Glauben an die messianische Zukunft des israelitischen Volkes mit der Behauptung entgegenträten, dass die prophetischen Verheissungen über die Zeit des Messias auf einen der Vergangenheit angehörenden Zeitpunkt zu beziehen und damals entweder wirklich in Erfüllung gegangen oder in Folge des sündhaften Verhaltens der israelitischen Gemeinschaft wieder vereitelt worden seien. Die dem Judenthum freilich nur noch dem Namen nach angehörenden Bekenner dieser Ansicht [1]) hätten nämlich die Behauptung aufgestellt, die prophetischen Verheissungen über die Zeit der messianischen Erlösung seien auf die geschichtliche Periode während des Bestands des zweiten Tempels zu beziehen. Erhebt man aber dagegen den Einwand, dass dann die herrlichsten Verheissungen der Propheten unerfüllt geblieben seien, so erwidern sie, es verhalte sich mit diesen Verheissungen in der Beziehung ebenso wie mit denen des Mose (z. B. Deut. 11, 21); sie seien dem israelitischen Volke ertheilt worden in der Voraussetzung, dass es sich durch sein Verhalten derselben würdig erweisen werde. Nachdem aber diese Voraussetzung nicht eingetroffen sei, wäre die Erfüllung

---

die alten Weisen hätten nur die verschiedenen Aussprüche der Schrift geordnet und zu einem Gesammtbild vereinigt, ohne selber etwas hinzuzuthun, was er auch durch eine Zusammenstellung der die einzelnen Züge jener Sagen begründenden Verse zu beweisen sucht (VIII, 123). — Ferner erwähnt Saadia hier die Sage vom König Armilus. Nach Zunz (Gottesdienstl. Vorträge S. 282 Anmerk. d) wäre der Name ארמילוס aus Romulus und Remus (רומילוס רומוס) entstanden, er bezeichne gewissermassen den Repräsentanten der römischen Macht (אדום vgl. Ezech. 25, 14; Emunoth VIII, 123) und als solchen den Erzfeind der Juden. Neben der Schreibart ארמילוס finden sich auch הרמלס oder תרמילא (Jellinek Bet ha-Midrasch III, 65) und ארמילאוס (das. S. 80). Die letztangeführte Schreibart würde für die von dem Konvertiten Philippe d' Aquine aufgestellte Vermuthung sprechen, dass dieser Name dem griechischen Ἐρημέλαος (Volksverwüster = hebr. בלעם vgl. Levy, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim I S. 66) entspreche (vgl. Hitzig, Komment. z. Daniel S. 125; Fürst's Uebersetzung S. 434). Die Schreibart ארמינוס in dem Leipzig. Codex der מלחמות מלך המשיח (Jellinek Bet ha-Midrasch III pag. XXX) beruht dagegen wohl nur auf einer Korruptel. Auch in dem sogenannten jerus. Targum (Deut. 34, 3) und im Targum zu Jesaia (11, 4) kommt dieser Name vor; an letzterer Stelle aber wird er von Zunz als Interpolation erklärt. Die Entstehung der Armilussage als einer jüdischen wird von Zunz in das arabisch-gaonäische Zeitalter gesetzt (vgl. auch Grätz, Gesch. d. Juden V, 496); auch die Araber führen einen Armalinus als ägyptischen Tyrannen an (vgl. Bacher in Zeitschrift der D. M. G. B. XXVIII und Fleischer ebendas.). Saadia freilich betrachtet dieselbe schon als eine dem jüdischen Alterthum angehörende (VIII, 122: אבל קדמונינו ז"ל קבלו; VIII, 123: והוסיפו לנו הקדמונים). Ueber andere Schriftsteller, die diese Sage erwähnen, vgl. Zunz a. a. O.

[1]) Vgl. über den hier gebrauchten Ausdruck oben S. 214 Anmerk. 1.

jener messianischen Verheissungen ebenso ausgeblieben, wie es mit manchen der durch Mose ertheilten geschehen sei. Diese Behauptung wird jedoch von Saadia mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen, denn erstens seien die messianischen Verheissungen nicht gleich denen des Mose nur bedingungsweise, sondern absolut und bedingungslos gegeben worden; zweitens sei ja das gerade eine der Bedingungen der messianischen Zeit, dass in ihr die Bekenner des Judenthums dem göttlichen Willen nicht widerstreben, sondern ohne Ausnahme einen Gott wohlgefälligen Lebenswandel führen würden. [1]) Sind also die messianischen Verheissungen in jener Zeit nicht in Erfüllung gegangen, so müssen wir darin einen Beweis erblicken, dass dies eben nicht die von den Propheten verkündete Zeit gewesen sei und dass wir mithin diese noch zu erwarten hätten. Saadia zählt dann fünfzehn Merkmale für die Zeit der messianischen Erlösung auf, die in jenen Tagen nicht eingetroffen seien. Unter diesen sind die fünf letzten, von deren Nichtvorhandensein wir uns, wie Saadia meint, durch unsere eigene Wahrnehmung überzeugen könnten, die bemerkenswerthesten. In der Zeit des Messias soll nach der Verkündigung der Propheten der Glaube an den einig-einzigen Gott der alleinherrschende unter allen Menschen sein (Sach. 14, 9); wir aber sehen noch immer die Menschen an ihren Ketzereien und Irrthümern festhalten. Ferner soll in jener Zeit keines der Völker dem anderen zinsbar und tributpflichtig sein (Jes. 62, 8); wir aber sehen noch immer, wie das schwächere Volk dem stärkeren Tribut entrichten, wie es ihm dienen und gehorchen muss. Drittens sollen in der Zeit des Messias alle Kriege aufhören und es soll fürder nicht mehr ein Volk wider das andere das Schwert erheben (Jes. 2, 4); wir aber sehen das Gegentheil vor unseren Augen sich vollziehen. Viertens sollen in jener Zeit selbst die Thiere miteinander Frieden schliessen, der Wolf soll zusammen mit dem Lamm weiden, der Löwe Stroh fressen wie das Rind, der Säugling das Fühlhorn der Natter streicheln (Jes. 11, 6 fgg.); wir aber sehen, dass die Natur der Thiere und ihre frühere Wildheit ganz unverändert geblieben sind. Gesetzt aber auch, man wollte diese Verheissung so auffassen, dass fortan die bösen Menschen mit den guten friedlich zusammenleben und ihnen keinerlei Schaden zufügen würden, [2]) so trifft auch davon das gerade Gegentheil zu, d e n n

[1]) Vgl. VII, 116; oben S. 228.

[2]) Vgl. Maimonides, More III, 11 (Munk, Guide III, 65) und מאמר תחיית המתים (in der Responsensammlung ed. Leipzig S. 9 Col. 2). An letzterer Stelle bemerkt Maim., die bildliche Auffassung der Jesaianischen Verse und deren Deutung auf das friedliche Zusammenleben der Menschen

mehr als zu irgendeiner früheren Zeit wird heutigen Tages von dem Stärkeren an dem Schwachen Gewalt und Unrecht ausgeübt. Fünftens ist für die Zeit des Messias die Wiederherstellung der Stadt Sodom, der Süssigkeit ihres Wassers u. a. verheissen (Ezech. 16, 55); auch dies aber ist bisher nicht eingetroffen. — Die bisher dargelegten Gründe finden aber ihre Anwendung auch auf die Ansicht der Christen über den Messias, denn diese unterscheidet sich von der oben dargestellten nur darin, dass nach ihr die Erfüllung der messianischen Verheissungen nicht so allgemein in die Zeit des zweiten Tempels, sondern ganz bestimmt in das Jahr 135 vor Zerstörung des zweiten Tempels verlegt werden soll.[1]) Speciell dem Christenthum gehört jedoch der auf die Auslegung der Verse Dan. 9, 24—27 gestützte Beweis an, nach welchem die Worte: „Und nach den zweiundsechzig Wochen wird vernichtet werden ein Gesalbter“ (V. 26) auf den Tod eines bestimmten Mannes (nämlich Jesus) zu beziehen sei.[2]) Dagegen ist aber einzuwenden erstens, dass das Wort משיח, so absolut gebraucht wie an dieser Stelle, keine bestimmte Persönlichkeit, sondern einen Priester oder König im Allgemeinen bedeute; zweitens, dass das Verbum כרת in der Schrift nur von einem mit Recht verdienten Tode (und nicht von einem schuldlosen, wie es der Jesu's nach ihrer Meinung war) gebraucht werde; drittens soll nach der dortigen Stelle (V. 26) der Tod jenes Mannes mit der Zerstörung des Tempels zusammenfallen; viertens endlich ist von der Verkündigung Daniels bis zum Tode Jesu's nur ein Zeitraum von 285 Jahren verflossen,[3]) während nach dem Wortlaut derselben bis zum Eintritt jenes Ereignisses 490 Jahre verfliessen sollten, und zwar 70 Jahre bis zur Er-

---

finde sich auch schon bei Mose ibn G'ikattila und bei Jehuda ibn Balam (1070—1100).

[1]) VIII, 128. Anstatt ק"ל"ה ist mit dem arab. Text und ed. Const. zu lesen ק"כ"ה. Die Annahme des Jahres 135 vor der Tempelzerstörung als Todes- (oder Geburts-) Jahr Jesu's hängt mit der Angabe des Talmuds zusammen, dass Jesu ein Schüler des Josua b. Perachja gewesen sei (Talm. b. Sanhedr. fol. 107b der uncensirten Amsterdam. Ausgabe; vgl. Fürst S. 432).

[2]) Die christologische Deutung dieser Verse reicht bis in die früheste Zeit hinauf, sie liegt auch schon der Uebersetzung der Vulgata zu Grunde (V. 25: et ungatur sanctus sanctorum); ebenso werden dieselben auch noch von neueren christlichen Exegeten gefasst, z. B. von Scholl, Hävernick, Hengstenberg (vgl. v. Lengerke, Das Buch Daniel S. 426 fgg.).

[3]) VIII, 129. Nach dem arab. Text ist für ר"נ"ה zu lesen ר"צ"ה. Die Richtigkeit dieser Lesart ergiebt sich auch aus der Addition 135 (Geburtsjahr Jesu) + 285 = 420 (Bestand des zweiten Tempels).

bauung des Tempels und dann die 420 Jahre seines Bestands.[1]) Den christlichen Erklärern aber bleibt kein anderer Ausweg übrig, als die Behauptung, dass vom Anfang der Perserherrschaft bis zur Herrschaft der Griechen 300 Jahre vergangen seien, in denen 17 Könige regiert hätten, während doch nach Dan. 11, 1—2 in jener Periode nicht mehr als vier Könige angenommen werden dürfen.

[1]) VIII, 129: שנה נוהם ע' קודם בית שני [ותשעים] והכלל הוא ארבע מאות ומהם ארבע מאות ועשרים וישובו.

Neunter Abschnitt.

Ueber Belohnung und Bestrafung.

Das jenseitige Leben und die Vergeltung im Jenseits. Beweise für die Fortdauer des Menschen nach dem Tode und für die jenseitige Vergeltung aus der Vernunft, aus der Schrift und aus der Tradition. Einzelne Fragen, die jenseitige Vergeltung betreffend: über das Wesen der jenseitigen Belohnung und Bestrafung, über die Dauer derselben, über die Lehre von der Praeexistenz der Seele u. a.

Auf die Zeit der messianischen Erlösung, deren ausschliessliche Bestimmung es ist, die der israelitischen Gemeinschaft zu Theil gewordenen nationalen Verheissungen zur Erfüllung zu bringen, soll als die Zeit der eigentlichen Vergeltung das jenseitige Leben folgen, in welchem der Mensch für sein gesammtes Verhalten im Diesseits die ihm gebührende Belohnung oder Bestrafung empfängt. Dem Menschen sind, weil er als das vorzüglichste unter allen geschaffenen Wesen gewissermassen den Mittelpunkt und Endzweck der gesammten Schöpfung bildet, [1]) gewisse Ge- und Verbote ertheilt worden, durch deren Erfüllung er sich den Anspruch auf das ewige Leben erwirbt. [2]) Der Glaube an ein ewiges Leben im Jenseits setzt aber den Glauben an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele voraus; darum hält Saadia es für geboten, zuerst die Lehre von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele in eingehenderer Weise zu begründen, als es an einer früheren Stelle von ihm geschehen war. [3])

Der Glaube an eine Vergeltung im Jenseits und somit auch an die Fortdauer der menschlichen Seele stellt sich zunächst als eine Forderung unserer Vernunft dar. Es würde nämlich

---

[1]) Vgl. IV, 75; VI, 95; oben S. 160.

[2]) Vgl. III, 58; oben S. 132.

[3]) IX, 130. Hier ist bei Tibbon zu lesen: וצריך שנקדים שנזכור (מחובות) הזמן הזה [מחייוב]; vgl. weiter: ואומר ממה שמחייב אותו השכל עוד.

der Weisheit Gottes, seiner Macht und Güte wenig angemessen sein, wenn er das der menschlichen Seele zugedachte Glück auf diejenigen Freuden und Genüsse beschränken würde, die ihr im diesseitigen Leben erreichbar sind. Wird doch im diesseitigen Leben dem Menschen kein einziges Gut zu Theil, mit dem nicht irgendein Uebel verbunden wäre, kein Glück ohne Mühsal, kein Genuss ohne Schmerz, keine Freude ohne Trauer. Ja, das Maass der Freuden im diesseitigen Leben wird von dem der Leiden nicht nur erreicht, sondern sogar überwogen. [1]) Darum würde es mit dem Glauben an die göttliche Weisheit unvereinbar sein, wenn der menschlichen Seele als das höchste Ziel ihrer Hoffnungen dieses irdische Leben mit all' seinen Widersprüchen angewiesen wäre; es drängt sich uns vielmehr die Ueberzeugung auf, dass Gott der Seele eine andere Stätte bereitet habe, wo ihr erst das wahre Leben und die eigentliche Glückseligkeit gewährt werden solle. [2]) Ferner machen wir die Wahrnehmung, dass der Mensch, selbst wenn ihm die höchsten aller irdischen Güter zu Theil geworden, mag er sogar bis zur Königswürde sich emporgeschwungen haben, dennoch auf Erden der Ruhe des Herzens, der inneren Befriedigung entbehrt, dass er, gleichsam von einem dunklen Drang getrieben, die wahre Befriedigung von der Erlangung eines anderen Gutes erwartet, das an Werth alle Güter dieser Welt bei Weitem übertreffen soll. Darin offenbart sich die Ahnung eines höheren Lebens, dem sich die Seele mit unstillbarem Verlangen entgegensehnt. Zu demselben Ergebniss gelangen wir, wenn wir uns den zwischen der Vernunft des Menschen und seinen sinnlichen Begierden herrschenden Widerstreit erklären wollen. So treibt den Menschen ein natürlicher Hang zur Buhlerei, zum Diebstahl, zur Frechheit und zur Rachsucht, während seine Vernunft diese Dinge als verabscheuungswürdig erklärt und ihm eine Enthaltsamkeit zur Pflicht macht, durch die ihm Kummer, Schmerz und Sorge bereitet wird. Andererseits wieder stellt ihm die Vernunft das Streben nach Recht und Gerechtigkeit als rühmenswerth dar, sie macht es ihm zur Pflicht, die Menschen zum Guten anzuleiten und vor dem Bösen zu warnen; dadurch aber läuft er Gefahr, sich durch die Bestrafung der Bösen deren Hass zuzuziehen, durch den Widerstand, den er ihren Begierden leistet,

[1]) Ueber den Text vgl. Wolff a. a. O. VII, 89.

[2]) Vgl. Dieterici, Mensch und Thier S. 149. Die dortige Auseinandersetzung, in der der hier von Saadia ausgesprochene Gedanke weitläufig dargelegt wird, schliesst mit den Worten: „Kurz für jedes Gute habt ihr ein Uebel und für jede Lust einen Schmerz, für jede Freude einen Kummer, eine Trauer oder ein Unglück, wovon wir fern sind."

von ihnen beschimpft, wenn nicht gar mit dem Tode bedroht zu werden. [1]) Auch dieser Widerstreit kann seine Lösung nur in der Annahme einer jenseitigen Vergeltung finden. Wenn wir ferner sehen, wie dem Gewaltthätigen aus seiner Gewaltthat oft Freude und Annehmlichkeit erwachsen, während der Vergewaltigte Leiden und Schmerzen erduldet, wie zuweilen im Diesseits dem Gläubigen ein unglückliches, dem Ungläubigen aber ein glückliches Loos beschieden ist, so werden wir gleichfalls zu der Annahme gedrängt, dass es ein jenseitiges Leben geben müsse, in welchem einem Jeden die ihm gebührende Vergeltung zu Theil werde. Die Schwierigkeit endlich, die darin besteht, dass derjenige, der ein todeswürdiges Verbrechen nur einmal begangen hat, im Diesseits mit derselben Strafe belegt wird wie der, der dasselbe Verbrechen zehnmal begangen hat, kann gleichfalls nur durch die Annahme einer jenseitigen Vergeltung beseitigt werden. [2])

Dass auch die Schrift den Glauben an eine Vergeltung im Jenseits und an die Unsterblichkeit der menschlichen Seele lehre, das beweisen schon die Erzählungen von der Opferung Isaak's, von der Bereitwilligkeit eines Daniel, eines Hananja, Misael und Asarja die Treue gegen ihren Glauben selbst mit dem Tode zu besiegeln. Wären diese Männer nicht von dem Glauben an eine Vergeltung im Jenseits durchdrungen gewesen, so hätten sie niemals den Entschluss fassen können, um ihrer Ueberzeugung willen auf das diesseitige Leben Verzicht zu leisten. Ebenso würde auch Gott ein Opfer wie das dem Isaak auferlegte nicht haben fordern können, hätte er ihm nicht vorher die Vergeltung im Jenseits zugesichert. Wenn aber dagegen der Einwand erhoben wird, dass in der Schrift (z. B. Levit. 26, 3 fgg.; Deut. 11, 13 fgg.) ausschliesslich von einer Vergeltung im Diesseits die Rede sei, so ist darauf zunächst zu erwidern, dass es in Wahrheit, wie weiter gezeigt werden soll, in der Schrift auch an Verheissungen einer jenseitigen Vergeltung

---

[1]) Ueber den mutazilitischen Ursprung dieses Arguments vgl. oben S. 162 Anmerk. 2.

[2]) Man könnte es auffallend finden, dass Saadia unter den Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele den eigentlich ontologischen, der sich auf den Begriff der Seele gründet, unberücksichtigt lässt, obschon ihm derselbe aus Plato ohne Zweifel bekannt war. Allein Saadia hatte ja im Gegensatz zu Plato die aristotelische Definition der Seele acceptirt (vgl. oben S. 199), mit der jener Beweis eben unvereinbar ist; deshalb muss Saadia sich auf die Wiedergabe des moralischen Beweises beschränken. Ueber die Schwierigkeit, die individuelle Unsterblichkeit mit der aristotelischen Definition der Seele zu vereinbaren, vgl. meine Schrift über A. b. D. S. 105.

nicht ganz fehle. Dass jedoch in der Schrift vorwiegend auf die Vergeltung im Diesseits hingewiesen wird, hat einen zwiefachen Grund. Erstens ist es auch sonst die Weise der Schrift, von den Dingen, die sich schon aus unserer Vernunft ergeben, nicht so viel zu reden wie von denen, die sich nicht aus unserer Vernunft ergeben. So wird z. B. gleich dem Adam zwar das Verbot, nicht vom Baume der Erkenntniss zu essen, nicht aber das Verbot des Mordes, des Ehebruchs und des Diebstahls eingeschärft. Dem entsprechend thut die Schrift auch der diesseitigen Vergeltung, die sich nicht aus unserer Vernunft ergiebt, häufiger Erwähnung als der jenseitigen Vergeltung, auf die wir eben schon durch unsere Vernunft hingewiesen werden. Zweitens ist es eine Eigenthümlichkeit der prophetischen Unterweisung, dass sie auf die dem Bedürfniss der Gegenwart näher liegenden Dinge mit grösserer Ausführlichkeit als auf die dem Bedürfniss der Gegenwart ferner liegenden eingeht. In der Zeit aber, da die Thora gegeben wurde, stand den Israeliten der Einzug in's gelobte Land bevor; mithin lag es auch der Schrift näher, auf diejenigen Wirkungen hinzuweisen, die das Verhalten des Volkes auf den Wohlstand des Landes ausüben würde. Andererseits aber beweist jedenfalls der Umstand, dass Mose, der Frommste und Gläubigste unter allen Israeliten, das Land Kanaan nicht betreten, also von den auf dieses Land bezüglichen Verheissungen ausgeschlossen bleiben sollte, dieser Umstand beweist, dass die Schrift neben jenen Verheissungen auch noch eine andere Vergeltung, nämlich die Vergeltung im Jenseits anerkennen müsse. Ferner berichtet uns die Schrift zwar in einzelnen Fällen von der Bestrafung der Sünder im diesseitigen Leben, so z. B. von dem Untergang Sodom's und Gomorrha's oder von dem den Israeliten wegen ihres Abfalls auferlegten Exil; da wir aber in anderen Fällen wieder sehen, dass ähnliche Vergehungen im diesseitigen Leben ungestraft bleiben, so müssen wir für dieselben eine Bestrafung im jenseitigen Leben annehmen. Dagegen kommt es wieder umgekehrt vor, dass von den der Gesammtheit auferlegten Strafen auch Kinder mitbetroffen werden, wie es z. B. bei der Sündfluth und bei der Besiegung der Midjaniter (Num. Cap. 31) geschah; da nun aber die den unschuldigen Kindern auferlegten Schmerzen nicht als eine Strafe für vorangegangene Sünden betrachtet werden können, so sind wir gleichfalls zu der Annahme genöthigt, dass es ein anderes Leben geben müsse, in welchem den Kindern für diese Leiden ein angemessener Entgelt zu Theil werde. [1]) Endlich giebt es zahl-

[1]) IX, 132; vgl. oben S. 183.

reiche Stellen der Schrift, wo von dem Leben der Weisen und von dem Untergang der Thoren, von dem Glück der Frommen und von dem Unglück der Sünder die Rede ist; alle diese Stellen sind, richtig aufgefasst, als Bestätigung des Glaubens an ein jenseitiges Leben und an eine Vergeltung im Jenseits anzusehen. Manche dieser Stellen lassen allerdings noch eine andere Deutung zu; allein, wie schon bei einer anderen Gelegenheit gezeigt worden ist, muss unter den verschiedenen Deutungen eines Schriftverses diejenige als die wahre betrachtet werden, die mit dem Ergebniss unserer Vernunfterkenntniss am Besten übereinstimmt. [1]) Da nun unsere Vernunft die Annahme einer jenseitigen Vergeltung als nothwendig erkannt hat, so ist auch die Deutung jener Verse auf die Vergeltung im Jenseits als die richtige anzusehen.

Was endlich das Verhältniss der Tradition zu dem Glauben an eine Vergeltung im Jenseits anbetrifft, so ist auch hier die Anzahl der diesen Glauben bestätigenden Aussprüche eine so grosse, dass die Darstellung sich auf die Wiedergabe der wichtigsten unter ihnen beschränken muss. So soll nach einer alten, unseren Weisen von den Propheten überkommenen Ueberlieferung das diesseitige Leben im Vergleich zum jenseitigen wie eine Vorhalle vor dem königlichen Palaste sein; wer diesen betreten wolle, müsse sich in jener darauf vorbereitet haben. [2]) An einer anderen Stelle heisst es, dass eine Stunde der Busse im diesseitigen Leben mehr nütze als das ganze jenseitige Leben — in letzterem ist nämlich eine Busse und Läuterung der Seele nicht mehr möglich; dagegen sei eine Stunde der Ruhe im jenseitigen Leben dem ganzen diesseitigen Leben vorzuziehen. [3]) Darum blickt die Seele im Diesseits auch beständig mit so ununterdrückbarer Sehnsucht nach dem Jenseits hin. Nach einer anderen Ueberlieferung wieder soll das jenseitige Leben gewissermassen ganz und gar aus Licht bestehen; von allen irdischen Bedürfnissen und von der Sorge um deren Befriedigung erlöst, würden die Frommen dasitzen mit Kronen auf den Häuptern und sich des Abglanzes der Gottesmajestät erfreuen. [4])

---

[1]) IX, 133; vgl. oben S. 220.

[2]) Spr. d. Väter IV, 16. Die Bemerkung Saadia's, dass dieser Spruch eine Ueberlieferung von den Propheten sei, gründet sich wohl auf den die Sprüche der Väter einleitenden Satz: „Mose empfing die Thora vom Sinai und überlieferte sie dem Josua und Josua den Aeltesten und die Aeltesten den Propheten und die Propheten überlieferten sie den Männern der grossen Synagoge."

[3]) Spr. d. Väter IV, 17.

[4]) Talm. b. Berachoth fol. 17a.

Die hohe Bedeutung, die dem Glauben an eine jenseitige Vergeltung von unseren alten Lehrern beigelegt wird, geht unter Anderem auch daraus hervor, dass sie demjenigen, der diesen Glauben verwirft, ganz ebenso wie dem, der die Göttlichkeit der Thora oder die Verbindlichkeit der Tradition leugnet, jeden Antheil am jenseitigen Leben selbst dann absprechen, wenn sein sonstiges Verhalten auch noch so lobenswerth gewesen ist. [1]) Ferner lautet eine Ueberlieferung: Vom jenseitigen Leben sind ausgeschlossen drei Könige und vier Männer minder hohen Ranges; die ersteren sind: Jerobeam, Ahab und Menasse, die letzteren: Bileam, Doëg, Ahitopel und Gehasi. [2]) Alle diese Männer haben nämlich Andere zum Abfall von Gott verleitet und so einen Schaden angerichtet, den sie nicht wieder gut zu machen im Stande waren. [3]) Des Lebens im Jenseits geschieht endlich noch Erwähnung an mehreren Stellen der chaldäischen Pentateuchübersetzung, die von unseren alten Lehrern nach der ihnen Seitens der Propheten gewordenen Ueberlieferung angefertigt worden ist, sowie an zahllosen Stellen der chaldäischen Prophetenübersetzung. Auf Grund dieser den drei Erkenntnissquellen (Vernunft, Schrift und Tradition) entstammenden Beweise ist der Glaube an die jenseitige Vergeltung in der Gemeinschaft des Judenthums zu unangefochtener Anerkennung gelangt. [4])

Wie wir an einer früheren Stelle gesehen haben, sollen an der Vergeltung im Jenseits zugleich die Seele und der Leib des Menschen Antheil haben, weil zu jeder Handlung des Menschen das Zusammenwirken beider erforderlich ist. [5]) Wir haben ferner gesehen, auf welche Weise dereinst die Wiedervereinigung der Seele mit ihrem Leibe oder die Wiederbelebung der Todten stattfinden solle. [6]) Somit bliebe uns nur noch die Aufgabe zu erledigen, eine Untersuchung über die folgenden specielleren Fragen anzustellen, nämlich: worin das Wesen der Belohnung und worin das Wesen der Bestrafung bestehen solle, wie wir uns den Ort und wie die Zeit derselben zu denken

---

[1]) IX. 134; vgl. VII. 114; Mischna Sanhedr. XI, 1. Es geschieht wohl nicht ohne Beziehung auf den Karäismus, wenn Saadia als dritte Kategorie diejenigen bezeichnet, die die Tradition verwerfen. Vielleicht stützt er sich hierbei auf die Erklärung des Talmud (Sanhedr. fol. 97b), wo אפיקורוס dem מבזה תלמידי חכמים gleichgesetzt wird (vgl. dagegen Maimonides, Hilchot Tesch. III, 8).

[2]) Mischna Sanhedr. XI, 1.

[3]) Vgl. V, 90; IX, 141.

[4]) IX, 134.

[5]) IX, 134; vgl. VI, 100. 103.

[6]) VII. Abschnitt.

haben, ob wir für die Belohnung und Bestrafung eine ewige Dauer annehmen müssten,[1]) ob sie für Alle gleich oder für die Einzelnen verschieden sein würden,[2]) wer diejenigen seien, die zu ewigen Strafen würden verurtheilt werden,[3]) ob zwischen den zur Belohnung und den zur Bestrafung Bestimmten eine Vereinigung stattfinden würde, ob sich den Menschen im Jenseits noch eine Gelegenheit bieten werde, ihren Gehorsam oder Ungehorsam gegen Gott zu beweisen und worin in diesem Falle der Lohn für den bewiesenen Gehorsam bestehen werde.

Gestützt auf zahlreiche Stellen der Schrift, an denen der Lohn der Frommen dem strahlenden Lichte (Ps. 36, 10; das. 97, 11; Hiob 38, 30 u. a.), die Strafe der Gottlosen hingegen dem sengenden Feuer verglichen wird (Jes. 1, 31; das. 30, 33; Hiob 15, 34; Ps. 11, 6 u. a.), stellt Saadia die Behauptung auf, die jenseitige Belohnung und Bestrafung sei als eine göttliche Veranstaltung zu denken, die um die Frommen Licht und Helligkeit verbreiten, den Gottlosen aber Feuerqualen bereiten werde. So wie die Sonne gleichzeitig der Quell des Lichts und der Wärme ist, so werden auch aus jener von Gott eigens zu diesem Zwecke hervorzurufenden Schöpfung zugleich die Freuden des Lichts als Lohn für die Frommen und die Qualen der Feuersgluth als Strafe für die Gottlosen entspringen (Maleachi 3, 19—20). Während die Sonne aber Licht und Wärme stets gleichmässig und in Verbindung miteinander erzeugt, wird die göttliche Weisheit bei jener Schöpfung dafür Sorge tragen, dass die Frommen nur die Wirkung des Lichts, die Gottlosen nur die Wirkung der Feuersgluth empfinden sollen. Obschon dem menschlichen Leibe im jenseitigen Leben, in dem ja überhaupt alle irdischen Bedürfnisse aufhören sollen, weder Speise noch Trank werden zugeführt werden, so wird derselbe dennoch durch eine besondere Veranstaltung Gottes dauernd erhalten bleiben, damit er der ihm zugedachten Belohnung oder Bestrafung theilhaftig werde. Die jenseitige Belohnung wird als der Aufenthalt im Paradies (Gan-Eden) bezeichnet, und zwar deshalb, weil dieses der herrlichste Ort auf der Welt ist, der darum auch dem Menschen ursprünglich als Wohnsitz bestimmt war; die jenseitige Bestrafung hingegen wird die Hölle (Ge-Hinnom) genannt, weil dieser in der Nähe des Tempels belegene Ort

---

[1]) Nach dem arab. Text ist hier bei Tibbon zu lesen: [ובחיוב] (שנחייב) התמדה נצחית; vgl. IX, 137.

[2]) Diese Frage ist an dieser Stelle bei Tibbon ausgefallen, vgl. IX, 140.

[3]) Nach dem arab. Text muss hier bei Tibbon gelesen werden: (ובין) התמידי [לעונש] הראוי [ומי הוא].

(Jerem. 7, 32) von der Schrift als Scheiterhaufen bezeichnet wird (Jes. 30, 33). [1])

Da an der jenseitigen Vergeltung mit den Seelen auch die Leiber theilnehmen sollen, so muss es auch einen Ort, d. i. einen Raum geben, in welchem diese Vergeltung stattfinden wird. Dieser Ort wird in der Schrift ein neuer Himmel und eine neue Erde genannt. Die Namen: Himmel und Erde werden jedoch nur zum Zweck der Annäherung an die menschliche Vorstellung beibehalten, weil diese sich eben keinen anderen Raum als einen von Himmel und Erde umschlossenen denken kann. Dass aber die jenseitige Vergeltung nicht in dem uns bekannten, sondern in einem anderen Raume, in dem neuen Himmel und in der neuen Erde stattfinden solle, ist daraus zu erklären, dass die Erde in ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit mit Rücksicht auf die irdischen Bedürfnisse der Menschen eingerichtet ist, die in jenem Leben aufhören sollen. In diesem Leben bedürfen wir der Felder und Gärten zur Aussaat, der Flüsse und Teiche, um Bäume und Thiere zu tränken, der Meere und Ströme, um Regen und Ueberschwemmung zu erzeugen; diese und ähnliche Veranstaltungen sind alle darauf berechnet, unserem Bedürfniss nach Nahrung und Erwerb Genüge zu leisten. Im jenseitigen Leben aber, wo alle diese Bedürfnisse gar nicht existiren werden, würden auch die Mittel zu deren Befriedigung überflüssig sein; vielmehr wird es in jener Zeit nur eines Centrums und einer Umgebung bedürfen, [2]) die Gott dereinst nach seinem Willen schaffen wird. Der Aufenthaltsort im Jenseits kann aber auch noch aus einem anderen Grunde nicht derselbe wie im Diesseits sein. Denn wäre dies der Fall, so müsste auch die zwischen dem Himmel und der Erde liegende Atmosphäre dieselbe sein; diese aber ist so geartet, dass sie den Stoffwechsel in den Körpern befördert und dadurch mit Nothwendigkeit das Bedürfniss nach Nahrung erzeugt. Wenn also im Jenseits dieses Bedürfniss aufhören soll, so muss auch die Atmosphäre und demgemäss müssen auch der Himmel und die Erde, welche diese begrenzen, anders geartet sein. [3])

Die Art der Zeit im Jenseits betreffend, meint Saadia, es werde dort eine Scheidung wie die zwischen Tag und Nacht nicht geben, vielmehr werde daselbst eine durch keine Finsterniss unterbrochene, beständige Helligkeit herrschen. Die Scheidung

---

[1]) IX, 135—136.

[2]) IX, 136. Das von Tibbon durch מתקע wiedergegebene Wort bedeutet im Arabischen: Centrum; die Worte והוא המושב והמקיף אותו sind ein Glossem.

[3]) IX, 137.

zwischen Tag und Nacht, die durch den Einfluss der Sonne und deren Bewegung auf die Erde entsteht, hat ja auch im Diesseits nur den Zweck, dem Menschen, dem die Erde von Gott zum Wohnsitz angewiesen ist, eine gewisse Zeit für die Erwerbung seines Lebensunterhalts und für seine sonstigen Geschäfte und eine andere wieder zur Ruhe und Erholung, zu ehelicher Begattung und einsamer Beschaulichkeit abzugrenzen; im Jenseits, wo alle diese Dinge fortfallen sollen, würde demnach eine solche Scheidung vollkommen überflüssig sein. Im Diesseits dient ferner die Unterscheidung zwischen Tag und Nacht zur Zählung der Monate und Jahre, zur Bestimmung des Termins für Vermiethungen und der für den Bau des Feldes angemessenen Zeit (wofür im Jenseits ein Bedürfniss gleichfalls nicht vorhanden sein wird). Im Jenseits wird daher nur diejenige Zeitabgrenzung bestehen bleiben, die für die Ausübung des Gottesdienstes erforderlich ist. [1])

Was die Dauer der jenseitigen Vergeltung betrifft, so ergiebt sich die Annahme der Ewigkeit derselben als ein unabweisbares Postulat unserer Vernunft. [2]) Da nämlich Gott dem Menschen seinen Dienst zur Pflicht gemacht hat, so musste er ihm auch die auf seinen Willen am Stärksten wirkende Anregung zur Erfüllung dieser Pflicht gewähren, denn sonst würde der Mensch, wenn er sich dem Dienste Gottes entzieht, noch immer den Einwand erheben können, er hätte dies nicht gethan, wenn die Anregung eine stärkere gewesen wäre. Dies würde aber in der That der Fall sein, wenn Gott dem Menschen irgendeine begrenzte, sei es noch so hohe Anzahl von Jahren für die jenseitige Vergeltung in Aussicht gestellt hätte, denn dann gäbe es immer noch eine höhere Zahl, von der sich der Mensch eine noch wirksamere Anregung versprechen könnte. Darum hat Gott, um jedem Einwand nach dieser Richtung hin zu begegnen, die ewige Dauer der jenseitigen Belohnung festgesetzt. Diese Beweisführung, so könnte man jedoch einwenden, mag allenfalls die Annahme der Ewigkeit für die jenseitige Belohnung rechtfertigen; wie aber können wir die Annahme der Ewigkeit für die jenseitige Bestrafung aufrecht erhalten, ohne dem göttlichen Wesen eine mit unserer sonstigen Vorstellung

---

[1]) So sind die letzten Worte dieses Absatzes aufzufassen, bei denen Saadia, worauf er selber hindeutet, an seine spätere Auseinandersetzung über die Feier der Feste und über die Erfüllung sonstiger religiöser Pflichten im Jenseits denkt (IX, 142).

[2]) IX, 137. Die Stelle ist bei Tibbon dunkel, vielleicht ist das Wort זכר zu streichen. Nach dem arab. Text müsste es heissen: אשר הנזה חיוב התמדת גמול וגו'.

von ihm völlig unvereinbare Unbarmherzigkeit und Grausamkeit zuzuschreiben? Auch für diese von den arabischen Theologen vielfach erörterte Frage [1]) glaubt Saadia eine durchaus befriedigende Antwort gefunden zu haben. Wie einerseits die Aussicht auf die grösstmögliche Belohnung erforderlich war, um den Menschen zur Befolgung des göttlichen Willens anzuspornen, so, meint er, habe es andererseits auch der Furcht vor der grösstmöglichen Bestrafung bedurft, um den Menschen von der Uebertretung des göttlichen Willens abzuschrecken. War aber einmal die Androhung einer ewigwährenden Bestrafung zum Zweck der Abschreckung unvermeidlich, so kann man auch nicht verlangen, Gott solle sich in Widerspruch mit sich selber setzen und die jenseitige Bestrafung nachträglich in eine zeitbegrenzte umwandeln. Die Grösse der Strafe fällt nicht Gott sondern dem Menschen zur Last, der sich dieselbe durch die Uebertretung des göttlichen Willens zugezogen hat; von Gott ist es umgekehrt ein Zeichen seiner Liebe zu den Menschen, dass er sie durch die Androhung einer so grossen Strafe zur Befolgung seines Willens hat anspornen wollen. Wir finden eben auch hier die Erfahrung bestätigt, die sich uns auch auf manchem anderen Gebiete aufdrängt, dass nämlich durch unsere eigene Schuld das von Gott zu unserem Heil Bestimmte in sein Gegentheil umschlage. [2])

An diesen Beweis für die Ewigkeit der jenseitigen Vergeltung knüpft Saadia die Erörterung einer anderen Frage, die, tiefer erfasst, mit der eben behandelten im engsten Zusammenhang steht. Die Ewigkeit der jenseitigen Vergeltung beruht auf der Voraussetzung, dass es gewissermassen im Wesen des menschlichen Individuums liege, bis in alle Ewigkeit fortzubestehen. Ist aber ein zeitliches Aufhören des menschlichen Seins mit dem Begriff desselben unvereinbar, wie sollen wir uns da einen zeitlichen Anfang des menschlichen Seins vorstellen? So-

---

[1]) Bekanntlich lehrt der Koran die Ewigkeit sowohl der Paradiesesfreuden wie der Höllenstrafen; aber auch Plato schon lässt die schlimmsten und unverbesserlichen Sünder für ewig in den Tartarus hinabfahren (Rep. X, 615). Von den Mutaziliten lehrten die Ewigkeit der jenseitigen Belohnung und Bestrafung Wâssil Ibn-'Atâ (Schahrest. I, 47), Ibn Mubaschschir (Schahrest. I, 61) und an-Naddschâr (Schahrest. I, 94). Dagegen lehrten die endliche Dauer der jenseitigen Belohnung und Bestrafung Hudsail (Schahrest. I, 50), Dschahm ibn Zafwân (Schahrest. I, 91) und Bisr Ibn 'Attâb (Schahrest. I, 161). Möglicher Weise ist auch die hier von Saadia widerlegte Ansicht, dass zwar die Belohnung, nicht aber die Bestrafung im Jenseits ewig sei, von einer der arabischen Schulen aufgestellt worden.

[2]) IX, 138; vgl. IV, 77. An unserer Stelle ist לרוצה statt לשנוי zu lesen (vgl. arab. Text z. St.; Dines in Slucky's Ausgabe).

bald das Wesen des Menschen die Annahme einer endlichen Dauer nicht zulässt, so muss dies ebenso gut von der Vergangenheit wie von der Zukunft gelten; das menschliche Dasein müsste mithin, wie es bis in die Ewigkeit fortbesteht, auch von Ewigkeit her bestanden haben. Diese logische Konsequenz ist auch von Plato anerkannt worden und um ihretwillen hat er geglaubt, sich die Lehre von der Praeexistenz der Seele aneignen zu müssen;[1]) umgekehrt wieder hat Abu-l-Hudsail, eines der mutazilitischen Schulhäupter, aus diesem Grunde die ewigen „Bewegungen der Bewohner von Paradies und Hölle" verworfen.[2]) Dass aber Saadia sich dieser Konsequenz so leichten Sinnes entschlägt, hängt mit seiner ganzen Auffassung der Unsterblichkeitsfrage zusammen. Wir haben schon früher bemerkt, wie Saadia das eigentlich metaphysische Element in dieser Frage vollkommen ausser Acht lässt, wie er, anstatt die Fortdauer des menschlichen Individuums aus dessen Wesen zu deduciren,[3]) sich in seinen Beweisen damit begnügt, den rein ethischen Gesichtspunkt geltend zu machen, dass nämlich dieser Glaube für die sittliche Erziehung des Menschen unentbehrlich sei. Dieselbe Geringschätzung der metaphysischen Seite dieses Problems tritt nun auch hier zu Tage, wenn Saadia sich der oben von uns dargelegten Konsequenz durch das ziemlich oberflächliche Argument glaubt entziehen zu können, dass es unmöglich sei, irgendeinem Geschöpfe in demselben Sinne wie Gott eine unendliche Dauer zuzuschreiben. Gott als der Schöpfer aller Dinge muss natürlich selber vor der Schöpfung existirt haben; nachdem er aber die Dinge geschaffen hat, liegt es in

---

[1]) Vgl. Phaedrus pag. 245 C; Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung (III. Aufl.) II, 531. 556 u. a. O.

[2]) Schahrest. I, 50: „Der fünfte Punkt ist seine Behauptung, dass die Bewegungen der Bewohner von Paradies und Hölle aufhören . . . . . Abu-l-Hudsail war aber zu dieser Lehre genöthigt, denn nachdem er in der Frage über die Entstehung der Welt die Nothwendigkeit behauptet hatte, dass die Dinge, welche keinen Anfang haben, gleich denen seien, welche kein Ende haben, sagt er: ich behaupte nicht Bewegungen, welche in Betreff des Schlusses kein Ende erreichen, wie ich nicht Bewegungen behaupte, welche in Betreff des Anfangs kein Ende haben, vielmehr, dass sie (die Menschen) zu beständiger Ruhe gelangen."

[3]) Vgl. oben S. 243 Anmerk. 2. Ausser dem oben angegebenen Grunde scheint mir auch noch der folgende geeignet zu sein, das Verhalten Saadia's in dieser Frage zu erklären. Die ontologischen Beweise für die Unsterblichkeit gehen von der geistigen Natur der menschlichen Seele aus im Gegensatz zur materiellen Natur des menschlichen Körpers. Da nun aber Saadia die Ewigkeit der Vergeltung und mithin die Unsterblichkeit auch für den Körper in Anspruch nimmt, so war ihm dieser Beweis allerdings verschlossen.

seiner Macht, die Dauer derselben nach seinem Belieben zu verlängern und, wenn er will, auch in's Unbegrenzte auszudehnen. So aufgefasst, meint Saadia, kann die ewige Fortdauer der menschlichen Individuen auch mehr keine Veranlassung zu der sonst nicht so ganz unberechtigten Frage geben, welcher Unterschied noch zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen sei, wenn diesen ebenso gut wie jenem eine ewige Dauer zukomme. Denn sicherlich kann es Niemandem einfallen, ein so unselbstständiges Wesen, das in seiner Existenz und in seinem Thun so abhängig von einem anderen Wesen ist, mit Gott vergleichen zu wollen, der über dies Alles unendlich erhaben ist.[1])

Der Glaube an die Ewigkeit der jenseitigen Belohnung und Bestrafung schliesst jeden Unterschied zwischen den verschiedenen Stufen der Frommen und der Gottlosen in Betreff der Dauer der Vergeltung aus; dagegen entscheidet über das Maass der Belohnung und Bestrafung das grössere oder geringere Maass des Verdienstes oder der Schuld, welches die Frommen oder die Gottlosen sich durch ihre Handlungen im Diesseits erworben haben. Die Belohnung desjenigen, der nur eine einzige gute That vollbracht hat, ist zwar ebenso von ewiger Dauer wie die Belohnung desjenigen, der zehn, hundert oder tausend gute Thaten aufzuweisen hat, und umgekehrt wieder ist die Bestrafung desjenigen, der eine einzige böse That begangen hat, ebenso von ewiger Dauer wie die Bestrafung desjenigen, der viele böse Thaten begangen hat. Das Maass der für die guten oder bösen Handlungen zu erwartenden Belohnung oder Bestrafung wird jedoch ohne Zweifel verschieden sein je nach der grösseren oder geringeren Anzahl guter oder böser Handlungen, die der Einzelne vollbracht hat.[2]) Die hier von Saadia behandelte Frage lehnt sich wieder an ein Problem der mutazilitischen Theologie an. Während die Entscheidung Saadia's der Ansicht des Wâssil ibn 'Atâ entspricht,[3]) glaubt Ibn Hâjith jedweden Maass-

---

[1]) IX, 138. Die Verwerfung der Lehre von der Praeexistenz der Seelen empfahl sich den jüdischen Religionsphilosophen übrigens auch aus dem Grunde, weil es, wenn die Seelen in ihrem bestimmten Wesen schon vor der Vereinigung mit dem Körper existirt hätten, eine Ungerechtigkeit von Gott wäre, dem einen Körper eine tugendhafte, dem anderen eine lasterhafte Seele zu verleihen (vgl. VI, 98; meine Schrift über A. b. D. S. 105). Dieser Vorwurf wird gegen die Lehre Plato's von der Praeexistenz ausdrücklich erhoben von Aaron ben Elia (Ez Chajim Cap. CVII).

[2]) IX, 139; vgl. IX, 131 (oben S. 243).

[3]) Schahrest. I, 47: „Wenn er die Welt mit einer schweren Sünde ohne Reue verlässt, gehört er zu den Bewohnern der Hölle, wo er für immer bleibt, da es in der anderen Welt nur zwei Klassen giebt, die Klasse im Paradiese und die Klasse in der Hölle, aber seine Strafe ist leichter

unterschied in Betreff der jenseitigen Belohnung und Bestrafung verwerfen zu müssen. [1]) Saadia aber will die Berechtigung der Annahme von Maassunterschieden sogar aus der Schrift herleiten, in der er sieben verschiedene Grade jenseitiger Belohnung und Bestrafung angedeutet findet. [2])

Mit je grösserer Entschiedenheit Saadia die ewige Dauer nicht nur der Belohnung sondern auch der Bestrafung im Jenseits behauptet hatte, desto unabweisbarer musste sich ihm die Frage aufdrängen, welcher Art die Sünden eigentlich seien, die der ewigen Bestrafung im Jenseits anheimfielen. [3]) Es ist selbstverständlich, dass es nur die allerärgsten Vergehungen sein können, die eine so furchtbare Strafe nach sich ziehen. Als solche werden von Saadia bezeichnet der Unglaube oder die Leugnung des göttlichen Daseins, die Annahme mehrerer Götter und die sogenannten schweren oder Todsünden. [4]) Wer sich aber nur leichter Vergehungen schuldig gemacht, diese schweren Sünden hingegen unterlassen hat, der gehört zu denen, bei welchen das Verdienst die Schuld überwiegt und die deshalb, nachdem sie für ihre Sünden im Diesseits bestraft worden sind, frei von Schuld in das Jenseits eingehen. [5])

Die Frage, ob im Jenseits irgendwelche Beziehung zwischen den der ewigen Belohnung und den der ewigen Bestrafung Theilhaftigen stattfinden werde, entstammt vermuthlich gleichfalls der mutazilitischen Theologie. Von Saadia, der dieselbe freilich auch aus der talmudischen Literatur konnte geschöpft haben, wird diese Frage unter Berufung auf einige Schriftverse (Jes. 66, 24; das. 33, 14; das. 65, 13) dahin beantwortet, dass die der Belohnung Theilhaftigen gewissermassen zur Erhöhung ihrer Glückseligkeit die Strafen der Gottlosen schauen würden, um sich dadurch zu überzeugen, welch' einem furchtbaren Schicksal sie entgangen seien. Ebenso würde es umgekehrt den der ewigen Verdammniss Anheimgefallenen als eine Verschärfung ihrer Strafe auferlegt werden, die Belohnung der Frommen zu schauen und den Verlust eines solchen Glückes zu beklagen. [6])

---

und seine Stufe ist über der Stufe der Ungläubigen;" vgl. oben S. 178.

[1]) Schahrest. I, 63: „Der dritte Ort sei für die blosse Strafe bestimmt, nämlich das Feuer der Hölle, worin keine Rangordnung, sondern für Alle dieselbe Weise gelte."

[2]) IX, 140; vgl. Midr. Rabb. Levit. Cap. 30.

[3]) IX, 141.

[4]) Vgl. V, 89; oben S. 186.

[5]) Vgl. oben S. 180.

[6]) IX, 141; vgl. Midr. Rabb. Levit. Cap. 32: סביב לרשעים הצדיקים מהלכין, כיצד בשעה שהצדיקים ייצאים מתוך גן עדן וראין את הרשעים נדונין

Während wir den mutazilitischen Ursprung der vorangehenden Frage nur aus der ihr zu Grunde liegenden Anschauungsweise glaubten vermuthen zu dürfen, lässt sich ein solcher bei der nunmehr folgenden mit Sicherheit nachweisen. Dieselbe lautet: Wird es für die in's Jenseits Eingegangenen noch irgendwelche Verbindlichkeit, eine Verpflichtung zur Anbetung Gottes geben? Von den mutazilitischen Theologen wurde diese Frage, so weit uns bekannt, unbedingt verneint, sie mochten weder für die Bewohner des Paradieses, noch für die der Hölle irgendeine religiöse oder sittliche Verpflichtung anerkennen.[1]) Saadia hingegen trifft in dieser Frage eine andere Entscheidung. Wenn auch ein grosser Theil der dem Menschen im Diesseits obliegenden Pflichten seiner ganzen Natur nach auf das Jenseits nicht übertragen werden kann, so giebt es doch wieder andere Pflichten, deren Verbindlichkeit sich nothwendiger Weise über das diesseitige Leben hinaus auch auf die an der jenseitigen Belohnung Theilnehmenden erstrecken muss. Dazu gehören vor Allem die den Anforderungen unserer Vernunft so vollkommen entsprechenden Pflichten gegen Gott, z. B. die Pflicht an Gott zu glauben, ihm nicht zu fluchen oder irgendwelche schimpflichen Eigenschaften beizulegen u. dgl. m.,[2]) denn diese Pflichten sind alle der Art, dass ein vernunftbegabtes Wesen sich ihrer nicht entschlagen kann. Ausserdem werden in der Schrift noch einige andere mehr dem Bereich des Offenbarungsgesetzes angehörende Pflichten erwähnt, die auch noch im Jenseits zur Ausübung gelangen würden, so z. B. die Feier gewisser unserem Sabbath und Neumond entsprechenden Tage, an denen die Menschen alle an einem bestimmten Ort erscheinen und sich zur Anbetung Gottes vereinigen sollen (Jes. 66, 23). Dasselbe wollen auch unsere alten Lehrer sagen, wenn sie den Ausspruch thun: „Die Gesetzesjünger gelangen nicht zur Ruhe, weder in

---

בשעה שהרשעים עולין ביתך גיהנם ויראים את בגיהנם נפשם שמחה עליהן, das.: הצדיקים יושבים בשלחו בתוך גן עדן נפשם ניתאוננה עליהם.

[1]) Von Abu-l-Hudsail berichtet Schahrestani (I, 50): „Seine Lehre nämlich über die Bewegungen derer, welche an dem ewigen Leben in Paradies und Hölle Theil haben, ist die, dass sie sämmtlich mit Nothwendigkeit geschehende seien, über welche die Menschen keine Macht haben und welche alle von Gott geschaffen seien, denn wenn sie durch das eigene Thun der Menschen hervorgebracht würden, so würden diese auch die Verpflichtung dazu haben.“ Dazu bemerkt Dschurdschâni in seinem Kommentar zu den Mawâkif: „im anderen Leben giebt es aber keine Verpflichtung“ (Haarbrücker Anmerk. z. St.). Ibn Mânûs lehrte (Schahrest. I, 63): „dass, wenn die Periode für die Stufe der Prophetie und der Engelschaft da sei, die Pflichten aufgehoben seien.“

[2]) Vgl. oben S. 134.

dieser noch in jener Welt;“ [1]) damit soll nämlich auf die Verpflichtungen hingewiesen werden, welche die Frommen auch noch im Jenseits zu erfüllen hätten. Den Gottlosen hingegen wird nach Saadia's Meinung im Jenseits keine Verpflichtung auferlegt, weil sie erstens durch ihre Schmerzen an der Erfüllung dieser Pflichten gehindert wären und weil zweitens das über sie verhängte Schicksal der ewigen Bestrafung eine Aenderung doch nicht mehr erfahren könnte.

Worin aber besteht der Lohn, der den Frommen für die Befolgung des göttlichen Willens im Jenseits zu Theil wird, und worin besteht die Strafe, die sie trifft für den Fall, dass sie den göttlichen Willen im Jenseits übertreten sollten? Für den im Jenseits bewiesenen Gehorsam gegen Gott, so antwortet Saadia, wird den Frommen eine Erhöhung der ihnen bestimmten Glückseligkeit gewährt; dass aber die Frommen im Jenseits sich eine Uebertretung des göttlichen Willens sollten zu Schulden kommen lassen, ist völlig undenkbar, denn Gott hat den Frommen die ewige Glückseligkeit nur verliehen in der Gewissheit, dass sie seinem Willen gehorchen und ihn nicht übertreten würden. [2])

Saadia beschliesst diesen Abschnitt mit der Erörterung der Frage, ob der Mensch wohl im Stande sei, sich darüber irgendwelche Gewissheit zu verschaffen, welche Art von Belohnung er für die Erfüllung gewisser Gebote und Satzungen und welche Art von Bestrafung er für deren Uebertretung zu erwarten habe. [3]) Er ist der Meinung, dass dies eine dem Menschen im diesseitigen Leben unzugängliche Erkenntniss sei. [4]) Wenn schon die Grundbegriffe von Lohn und Strafe im Allgemeinen sich unserer Wahrnehmung entziehen und von uns nur durch Vermuthungen und Schlüsse können gewonnen werden, wie sollten wir da im Stande sein, uns eine sichere Erkenntniss der noch viel subtileren Einzelheiten anzueignen? Die göttliche Vorsehung mag uns aber diese Erkenntniss vielleicht mit Absicht vorenthalten haben nicht nur deshalb, weil die Angabe des Lohnes und der Strafe für jedes einzelne Gebot zu umständlich wäre, sondern

---

[1]) Talm. b. Berachoth fol. 64a.

[2]) Vgl. VII, 116; oben S. 228. Schon im arab. Text wird hier irrthümlich anstatt auf den Schluss des siebenten auf den des achten Abschnitts verwiesen (vgl. Landauer z. St.).

[3]) IX, 142. In der ersten und zweiten Zeile dieses Absatzes ist, wie der arab. Text ergiebt und auch ed. Const., ed. Amsterd. und ed. Berlin noch haben, für ענין zu lesen עֵין, ebenso Zeile 4 הָעַיִן statt העין.

[4]) Wie schon Dines (in Slucky's Ausgabe) emendirt und ed. Const., ed. Amsterd. und ed. Berlin bestätigen, ist auf Zeile 3 des Absatzes für עבד zu lesen עבר („das ist in dieser Welt nicht möglich“).

auch, um uns vor der Gefahr zu behüten, dass wir nicht um des grösseres Lohnes willen dem einen Gebot vor dem anderen den Vorzug geben. Im Uebrigen handelt die Schrift weit eingehender als über die Belohnung und Bestrafung im Jenseits über die Zeit des messianischen Heils, weil sich der Gedanke an diese uns näherliegende Zeit unserem Geiste mehr aufdrängt.[1]) Wenn aber dereinst die Zeit des Heils wird gekommen sein und der Geist der Prophetie sich über die Gesammtheit ergiessen wird, dann werden wir hoffentlich auch einen tieferen Einblick in das demnächst bevorstehende jenseitige Leben und damit auch die Erkenntniss von dem Lohn und der Strafe für die Befolgung oder Uebertretung der einzelnen Gebote erlangen.

[1]) IX, 142. Auf Zeile 4 v. u. ist nach dem arab. Text ברבר statt הדבר und רצוני anstatt בצווי zu lesen; Zeile 3 v. u. ist wohl מיום zu streichen.

Zehnter Abschnitt.

Ueber die beste Art der menschlichen Lebensführung im Diesseits.

Das Verhältniss des zehnten Abschnitts zum ganzen Buche. Worin die richtige Lebensführung des Menschen besteht. Kritik von dreizehn verschiedenen Lebensrichtungen oder Glückseligkeitsprincipien. Die harmonische Vereinigung der menschlichen Triebe mit den Mischungen in den Naturdingen verglichen. Die Mischungsverhältnisse in den Bereichen des Gesichts-, des Gehör- und des Geruchssinns. Schluss.

Das Gedankensystem, welches den Inhalt unseres Buches bilden sollte, war mit dem Ende des neunten Abschnitts gewissermassen zu seinem planmässigen Abschluss gelangt. Vom Uranfang aller Dinge, von der Schöpfung der diesseitigen Welt ausgehend war die Darstellung in wohldurchdachter Folgerichtigkeit von Problem zu Problem fortgeschritten, in engster logischer Verkettung hatte sich Gedanke an Gedanke gereiht, bis mit der Untersuchung über die Schicksale des Menschen in der jenseitigen Welt der Kreis der Gedanken durchmessen und gleichsam zu systematischer Abrundung gediehen war. Der zehnte und letzte Abschnitt aber, der seinem Inhalte nach weder an die unmittelbar vorangegangenen Abschnitte anknüpft, noch mit denselben in irgendwelchem logischen Zusammenhang steht, bildet gewissermassen einen besonderen Anhang, der, wie es scheint, dazu bestimmt ist, nachdem die theoretische Aufgabe des Buches ihre Lösung gefunden hat, dem praktischen Bedürfniss nach einer der vorangegangenen Theorie entsprechenden Anleitung zu sittlichem Handeln Genüge zu leisten. Während die eine tiefere philosophische Untersuchung erheischenden Grundprobleme der Ethik, wie das Verhältniss zwischen Vernunft- und Offenbarungsgesetz, die menschliche Willensfreiheit, die Erklärung von Verdienst und Schuld, im dritten, vierten und fünften Abschnitt die eingehendste Behandlung gefunden hatten, soll hier im

letzten Abschnitt eine weniger auf philosophische Spekulationen als auf praktische und religiöse Erfahrung gegründete Unterweisung über dasjenige sittliche Verhalten geboten werden, das der Mensch einschlagen müsse, um gegenüber den auf ihn einstürmenden mannigfachen Strebungen und Trieben das Heil seiner Seele zu wahren und dem Leben eine dauernde Befriedigung abzuringen. Vermuthlich hat Saadia diesen Gegenstand gerade deshalb, weil er in den Rahmen der theoretischen Untersuchung nicht recht hineinpasste, dem Schluss des ganzen Buches vorbehalten, um ihm da in einem besonderen Anhang eine seiner Bedeutung entsprechende, ausführliche und durch keine Rücksicht auf die Oekonomie des Ganzen eingeengte Darstellung widmen zu können. [1])

In dieser Darstellung folgt Saadia in noch viel höherem Maasse, als es ihm schon sonst eigenthümlich ist, der Neigung, die eigene Ansicht aus der Bekämpfung einer Reihe entgegenstehender Ansichten gewissermassen vor den Augen des Lesers genetisch zu entwickeln; er erklärt ausdrücklich, auf eine zusammenhängende Darstellung seines eigenen sittlichen Standpunkts verzichten und es dem Leser überlassen zu wollen, sich einen solchen aus der hier gegebenen Widerlegung der anderweitig aufgestellten Theorieen selbst zu konstruiren. Alle bisher unternommenen Versuche, ein bestimmtes Lebensprincip aufzustellen, dessen Befolgung dem Streben des Menschen nach Glückseligkeit die erwünschte Befriedigung gewähren solle, sind nämlich nach Saadia's Meinung an demselben Grundfehler gescheitert, dass sie aus der grossen Zahl der der menschlichen Natur eigenthümlichen Neigungen willkürlich irgendeine herausgegriffen und deren einseitigste Begünstigung auf Kosten aller anderen mehr oder minder gleichberechtigten Neigungen anempfohlen haben. Ein solches Verfahren muss aber für die harmonische Entwicklung des menschlichen Wesens, für die gleichmässige Ausbildung aller dem Menschen verliehenen Gaben

---

[1]) Auch Landauer macht darauf aufmerksam, dass der zehnte Abschnitt mit dem übrigen Buche in nur losem Zusammenhang stehe und dass in den vorangehenden Abschnitten auf den unsrigen niemals verwiesen werde (Einleit. zur Textausgabe S. XX). Landauer geht jedoch zu weit, wenn er deshalb die Vermuthung aufstellt, Saadia habe bei der Konception des Buches diesen Abschnitt gar nicht in Aussicht genommen und denselben erst nachträglich hinzugefügt. Sollte Saadia, wie Landauer vermuthet, mit den Worten דברים בפרישות מן העולם (V, 89) wirklich eine unserem Abschnitt entsprechende Abhandlung gemeint haben, so wäre daraus doch weit eher der Schluss zu ziehen, dass er schon an jener Stelle die Abfassung unseres Abschnitts im Auge gehabt habe, als dass er sich, wie Landauer meint, einer solchen Aufgabe selber gar nicht habe unterziehen wollen.

und Kräfte als ein unüberwindliches Hinderniss angesehen werden; es muss die nothwendige Folge haben, dass der Mensch die von der göttlichen Weisheit ihm vorgezeichnete Bestimmung verfehle, dass ihm das mit einseitiger Uebertreibung erstrebte Ziel, anstatt zur Erhöhung seines Lebensglückes beizutragen, zum Unheil und Verderben gereiche. Saadia hält es darum für seine Pflicht, die verschiedenen, sei es wirklich aufgestellten oder, wie wir glauben, zum Theil wenigstens von ihm fingirten Lebensprincipien einer eingehenden Prüfung zu unterwerfen; er will die Vor- und Nachtheile eines jeden sorgfältig gegeneinander abwägen, um so schliesslich zur Bestimmung der Grenzen zu gelangen, innerhalb deren dasselbe berechtigt sei, über die hinaus es aber nicht befolgt werden dürfe, wenn es den Zwecken der göttlichen Vorsehung dienen und zur Förderung der menschlichen Glückseligkeit beitragen solle. Auf diese der Beurtheilung der einzelnen Lebensprincipien sich anschliessenden Grenzbestimmungen weist Saadia den Leser hin mit der Bemerkung, eine zusammenfassende Darstellung derselben werde ein vollständiges System der praktischen Ethik ergeben. [1])

Wie im Wesen des Schöpfers die Einheit liegt, mit diesen Worten leitet Saadia die Darstellung ein, so liegt im Wesen der Geschöpfe die Vielheit. Es muss nämlich zwischen dem Eins der Zahl nach und dem wahren oder wesenhaften Eins auf das Genaueste unterschieden werden. Sagen wir von irgendeinem Dinge in der Welt aus, dass es eines sei, so kann damit immer nur das Eins der Zahl nach gemeint sein, denn in Wahrheit giebt es kein Ding, das nicht irgendeine Vielheit in sich schlösse. So ist ein jedes materielle Ding, ganz allgemein betrachtet, aus den vier Grundelementen, nämlich der Wärme, der Kälte, der Feuchtigkeit und der Trockenheit, zusammengesetzt. Sehen wir uns aber die Dinge im Besonderen an, so finden wir: der Baum besteht aus Zweigen, Blättern, Frucht u. a., der menschliche Leib aus Fleisch, Knochen, Adern, Sehnen, Nerven u. a.; ja sogar die Himmelskörper, die doch unter allen geschaffenen Dingen die erhabensten sind, bestehen aus verschiedenen Theilen, sie unterscheiden sich voneinander in Maass, Form, Gestalt und Bewegung. [2]) Ebenso verhält es sich

---

[1]) X, 146: ואזכיר בכל אחד מהם המקום, אשר ראוי להשתמש בה, אשר לו (ו)אקבין כלל מה שאמרה כל חפץ בכל שעה, יחזה החקרן נברא והושם [האב] שלם פרושות שלם ספר.

[2]) X, 144; vgl. Jezirahkommentar zu III § 1: ועל כל זה צילוי האחד, כי האחד הוא שאין לנושכה גבול, והוא לנושכה על כל דבר המופל בנמשב שים צאתי להגיצאות, כי בהגלותי לחדש בלי ספק שהוא חלקים נקובצים כבר נקראו אחד, אבל האחת המבדילה הוא גוף שבקצ ועומדי בנחצוב לכל המחולה נאין חלאות

aber auch mit den der menschlichen Natur eigenthümlichen Neigungen und Abneigungen, deren es gleichfalls eine grosse Anzahl giebt; wie bei der Zusammensetzung der materiellen Dinge aus den verschiedenen Elementen, so geht auch hier das der menschlichen Natur angemessene Verhalten erst aus der zweckmässigen Vereinigung der einzelnen Neigungen hervor. Wie man ein Haus, wenn es seinem Zweck entsprechen soll, nicht ausschliesslich von Stein, oder von Holz, oder von Riegeln und Klammern erbauen wird sondern von allen diesen Materialien zusammen, so darf der Mensch auch in seinem Verhalten nicht ausschliesslich einer Eigenschaft, einer bestimmten Neigung oder Abneigung seiner Seele folgen, sondern einer jeden Anlage und Neigung muss er die ihr nach dem grösseren oder geringeren Maass ihrer Berechtigung gebührende Geltung und Anerkennung zu Theil werden lassen. Hätten wirklich diejenigen recht, die dem Menschen die einseitige Begünstigung der einen oder der anderen Neigung seiner Seele anempfehlen, dann hätte Gott der menschlichen Seele auch nur diese Neigung allein und nicht neben ihr noch so viele andere eingepflanzt.[1]) So werden wir denn durch die überall, sowohl in der äusseren Natur wie in unserem Seelenleben, herrschende Mannigfaltigkeit darauf hingewiesen, dass die wahre Bestimmung des Menschen in dem harmonischen Zusammenwirken aller ihm verliehenen Kräfte und nicht in der einseitigen Begünstigung einer derselben zu suchen sei.[2])

Es ist aber auch ein nicht geringes Maass von Weisheit dazu erforderlich, um über die mannigfachen Neigungen und Anlagen der menschlichen Seele die Herrschaft zu behaupten, um zwischen ihnen das richtige Verhältniss herzustellen und einer jeden von ihnen einerseits den zu ihrer Entwicklung nothwendigen Raum zu gewähren, andererseits aber ihr auch eine Schranke entgegenzuhalten, sobald sie das ihr zukommende Maass überschreiten will. Unter den drei Kräften der menschlichen

---

לסרעה, כלומר דבר זה אין הנחשב יכול לעמיד עליה, יעל זה חשרש בקרוב ענין כלומר בדרך השברה נצרר יאמרו, כי יחיצר ב"ח אחד יכלים לא יצא מענין האחד' וגי' אך שהיא בי נקריים ונמיסד בנדע וגי'. Auffallend ist, dass Saadia diesen metaphysischen Begriff der Einheit an der Stelle, wo wir denselben am Ehesten erwarten würden, in der Darstellung seiner Attributenlehre unberücksichtigt lässt. Ueber diesen Begriff handelt auch der mehrfach erwähnte, fälschlich dem Dunasch b. Tamim zugeschriebene Jezirahkommentar (Dukes, שירי שלמה pag. VI); vgl. auch Schahrest. II, 99 (Pythagoras); David al-Mokammez in Polack's הכלכית קדם S. 73 und Orient 1847 S. 620; Frankl, Ein mutazilitischer Kalam S. 27.

[1]) X, 144: דבר וגי' [אהבת] (שנאת) אחד נותם כי, vgl. Wolff a. a. O. S. 93.

[2]) X, 145.

Seele ist es die Kraft des Erkennens oder die Vernunftkraft, der diese Aufgabe zufällt; ihre Bestimmung ist es, über die aus den beiden anderen Kräften entspringenden Triebe und Begierden die Herrschaft zu führen und gewissermassen das Richteramt über sie auszuüben. Es entspringen nämlich aus der Kraft des Begehrens die sinnlichen Triebe, der Trieb nach Speise, nach Trank, nach Begattung, wie überhaupt nach den angenehmen Sinnesempfindungen; aus der zornesmuthigen Kraft oder der Kraft des Affekts entspringen der Trieb nach Macht, nach Herrschaft und Sieg, die Rachsucht, der Hochmuth und die Kühnheit.[1]) Der Vernunftkraft aber liegt es ob, sobald einer dieser Triebe sich zu regen beginnt, eine Prüfung anzustellen und zu untersuchen, von welcher Art seine Wirkung sein werde.[2]) Findet sie, dass eine schädliche Wirkung von ihm nicht zu fürchten oder dass von ihm gar eine heilsame Wirkung zu erwarten sei, so soll sie ihn zu fördern suchen; sieht sie hingegen eine schädliche Wirkung von ihm voraus, so soll sie ihn zu unterdrücken suchen. Von demjenigen Menschen aber, der dieser Forderung entspricht, bei dem die Kraft der Vernunft über die Kraft des Begehrens und über die Kraft des Affekts die Herrschaft behauptet, von dem heisst es, dass er an sich die Zucht der Weisen übe (Spr. Sal. 15, 33); dagegen gilt derjenige, bei dem die Kraft des

---

[1]) Wie die Dreitheilung der Seele überhaupt, so ist auch die Ableitung der verschiedenen Triebe und Begierden aus den einzelnen Seelentheilen dem Plato entlehnt (Rep. IX, 580 D; vgl. Zeller a. a. O. II, 1. S. 538), dem in diesem Punkte auch die Ir. Brüder folgen (Dieterici, Weltseele S. 73; Logik und Psychol. S. 118). An diese Ansicht Plato's und an einen Satz Kohelet's (vgl. S. 262 fgg.) anknüpfend, stellt nun Saadia jede dieser Neigungen oder Begierden später als eine besondere Willens- oder Lebensrichtung dar, wie es auch sonst nicht selten seine Art ist, eine Verschiedenheit der Ansichten in irgendeinem speciellen Punkte sogleich als eine Verschiedenheit der Principien hinzustellen. Nur so wird es einigermassen begreiflich, wie Saadia dazu kommt, den Trieb nach Speise und Trank, nach geschlechtlicher Vereinigung, die Rachsucht u. a. als besondere Lebensauffassungen darzustellen. In ebenso äusserlicher Weise wie Saadia verfährt auch Gabirol, wenn er in seinem תקון מדות הנפש an die fünf Sinne anknüpfend, einem jeden derselben vier Tugenden und vier Laster zuschreibt. Mehrere Berührungspunkte mit Saadia's dreizehn Lebensrichtungen bietet Algazali's מאזני צדק und ein Stück desselben Autors bei Dukes שירי שלמה pag. IX—XIV. Im Uebrigen findet sich auch bei Aristoteles (Eth. N. I, 2. 1095, a. 20 fgg.; das. Cap. 9 Anf.; Rhet. I, 5. 1360, b. 14 fgg.) eine Aufzählung der verschiedenen Ansichten über das höchste Gut, die manche Aehnlichkeit mit der Darstellung Saadia's hat (vgl. weiter XI. Lebensrichtung).

[2]) Nach dem arab. Text ist hier bei Tibbon zu lesen: ואיזה מהם (ידמה) האדם [יהמה]; vgl. Wolff a. a. O. S. 94.

Begehrens und die Kraft des Affekts die Herrschaft über die Kraft der Vernunft üben, als ein Mensch ohne Zucht oder, wenn man sich dieses Wortes in seiner uneigentlichen Bedeutung bedienen will, als ein Mensch mit der Zucht der Thoren (Spr. Sal. 1, 7; das. 7, 22).[1])

Dieser Gedanke liegt auch dem Salomonischen Ausspruch zu Grunde, der auf die Frage, was der Mensch auf Erden zu erstreben habe, die Antwort ertheilt: „Ich sah alle die Werke, die unter der Sonne geschehen, und siehe, alles ist eitel und windiges Streben“ (Kohel. 1, 14). Da nämlich ein so weiser Mann unmöglich die Vereinigung und Gesammtheit der Dinge, d. i. die von Gott hervorgerufene Schöpfung, kann für eitel erklärt haben, so kann sich dieses Urtheil nur auf das bereits erwähnte einseitige Verfahren der Menschen beziehen, dass sie irgendeines der Dinge ergreifen und sich ihm mit Ausschluss aller anderen zuwenden. Das ist allerdings ein eitles und windiges Streben: die allgemeine Berücksichtigung und Vereinigung der verschiedenen Dinge und Bestrebungen ist aber umgekehrt vielmehr als ein Vorzug und als eine Vollkommenheit zu betrachten.[2]) Die Richtigkeit dieser Auffassung wird auch durch die weiteren Ausführungen Kohelet's bestätigt. Derselbe weist nämlich die Eitelkeit der menschlichen Bestrebungen an drei Beispielen nach, von denen das erste das einseitige, mit Hintansetzung aller anderen Dinge betriebene Streben nach Weisheit behandelt, über welches sein Urtheil lautet: „Mit dem Wachsen der Weisheit wächst der Unmuth: wer Wissen häufet, der häufet Schmerz.“ Und in der That wird derjenige, der sein Lebensglück einzig und allein in der Weisheit erblickt, sich bald getäuscht und beunruhigt fühlen, indem er zur Erkenntniss der den Dingen anhaftenden Mängel gelangt, über die er früher

---

[1]) Vgl. Plato, Phaedr. 237: *δεῖ αὖ νοῆσαι ὅτι ἡμῶν ἐν ἑκάστῳ δύο τινὲ ἐστον ἰδέα ἄρχοντε καὶ ἄγοντε, οἷν ἑπόμεθα ᾗ ἂν ἄγητον, ἡ μὲν ἔμφυτος οὖσα ἐπιθυμία ἡδονῶν, ἄλλη δὲ ἐπίκτητος δόξα, ἐμεμένη τοῦ ἀρίστου· τοὐτω δὲ ἐν ἡμὶν τότε μὲν ὁμονοεῖτον, ἔστι δὲ ὅτε στασιάζετον· καὶ τότε μὲν ἡ ἑτέρα, ἄλλοτε δὲ ἡ ἑτέρα κρατεῖ· δόξης μὲν οὖν ἐπὶ τὸ ἄριστον λόγῳ ἀγούσης καὶ κρατούσης τῷ κράτει σωφροσύνη ὄνομα· ἐπιθυμίας δὲ ἀλόγου ἐπὶ ἡδονὰς καὶ ἀρξάσης ἐν ἡμὶν τῇ ἀρχῇ ὕβρις ἐπωνομάσθη*; vgl. Dieterici, Logik und Psychol. S. 159; Algazali מאזני צדק (ed. Goldenthal Leipzig 1839) S. 21.

[2]) Auch an anderen Stellen bemüht sich Saadia, bedenkliche Aussprüche Kohelet's durch scharfsinnige Auslegung mit seinen religiösen und philosophischen Ansichten in Einklang zu bringen (vgl. oben S. 222 Anmerk. 1); so auch X, 161; Einleit. zum Jezirahkommentar. An letzterer Stelle heisst es: ואם רעלה בנחשב אחד מהחברואים כי דברי הכתוב: דור הולך ודור בא והיה הדיה האדון ונזה שעליהו נאמן סיה לנזא, ביארתי לו כי אין הענין כמוהבי אלא בחילוף וגו'.

ahnungslos hinweggegangen ist; so wird die Vermehrung seiner Erkenntniss eine Vermehrung seines Schmerzes zur Folge haben. Das zweite Beispiel betrifft die einseitige Hingabe an die Freuden und Genüsse der Welt (Kohel. 2, 1 fgg.); auch dieses Streben wird von Kohelet als eitel und nichtig bezeichnet mit der Begründung, dass der Mensch mitten im Genuss der Freuden sich die Schmach und Schimpflichkeit eines solchen Lebens selber nicht verhehlen könne und sich durch dasselbe zum Thier herabgewürdigt fühle. Als drittes Beispiel endlich führt Kohelet das Streben nach Besitz und die auf dieses Ziel gerichtete Thätigkeit des Menschen an (Kohel. 2, 4—18); aber auch dieses wird von ihm für eitel erklärt, weil der Mensch seinen mühsam erworbenen Besitz, ohne selber noch irgendwelchen Nutzen aus ihm zu ziehen, seinen Nachfolgern überlassen müsse. Während jede einzelne dieser Lebensrichtungen, für sich genommen, die schärfste Verurtheilung erfährt, wird jedoch, wenn auch nur durch einige Andeutungen, die angemessene Vereinigung derselben als das vom Menschen zu erstrebende Ziel anerkannt, indem uns empfohlen wird, zugleich nach Weisheit und nach dem Genuss der Lebensfreuden, nach beiden aber mit Maass zu streben. [1])

Auf diese Einleitung lässt Saadia die Darstellung und Kritik von dreizehn verschiedenen Lebensrichtungen folgen, von denen jedoch nur die wenigsten den Eindruck machen, als seien sie aus historischen Quellen geschöpft. Die Mehrzahl derselben scheint von Saadia zu dem Zwecke fingirt zu sein, um die von ihm charakterisirte Einseitigkeit in der Wahl der Lebensziele durch prägnante Beispiele in das rechte Licht zu stellen. [2])

I. Als erste Lebensrichtung stellt Saadia eine Art von Asketik dar. [3]) Die Anhänger dieser Richtung, sagt er, erklären es für das beste Verhalten, das der Mensch im diesseitigen Leben einschlagen könne, dass er sich von der Welt absondere, sich in die Berge flüchte und dort weine, trauere und klage über das diesseitige Leben. Zur Begründung ihrer Ansicht berufen sie sich auf die Unbeständigkeit und Vergänglichkeit dieses Lebens, auf die so wechselvollen Schicksale, denen der Mensch in ihm ausgesetzt sei. Mitten im Genuss des Lebens, des Glückes und der Freude werde der Mensch von den über ihn hereinbrechenden Schicksalsschlägen überrascht, seine Freude

---

[1]) X, 146; vgl. Abr. ibn Esra's Kommentar zu Kohel. 2, 3.

[2]) Vgl. oben S. 261 Anmerk. 1.

[3]) X, 147. Ueber die verschiedenen Bedeutungen des hier gebrauchten Ausdrucks אחרשות handelt Bachja, Herzenspflichten X, 1 fgg.

wandle sich in Trauer, seine Grösse in Niedrigkeit, sein Glück in Leid. In seinem Streben nach Weisheit überwältige ihn die Thorheit, in seinem Streben nach Unschuld die Schuld, in der Sorge für die Erhaltung seiner Gesundheit überfalle ihn die Krankheit, wolle er recht klug sein, so bringe seine Zunge ihn zu Falle. Ahnungslos lebe der Mensch dahin, ohne die Heimsuchungen zu kennen, die seiner harren; jemehr er sich anklammere an das Leben, desto furchtbarer seien die Enttäuschungen, die dasselbe ihm bereite. Wolle er bestehen im Kampf des Lebens, so könne er der Täuschung, der Lüge und des Truges nicht entrathen; [1]) ja, das Leben errichte gleichsam eine Scheidewand zwischen ihm und seinem Gotte, indem es in Schuld und Sünde ihn verstricke und ihn dem Zorne und den Strafgerichten Gottes preisgebe. Darum solle der Mensch das Leben in dieser Welt verachten, er solle nicht bauen und nicht pflanzen, kein Weib nehmen und keine Kinder erzeugen; damit er aber von den Menschen, die eine andere Lebensweise führen, nicht verleitet werde, deren Gewohnheiten anzunehmen, solle er aus ihrer Gesellschaft fliehen, einsam in den Bergen weilen und von Pflanzenkost sich nähren, bis er endlich in Trauer und Schmerz aus dem Leben scheide.

Bei der Schilderung dieser Lebensrichtung schwebt Saadia wohl das buddhistische Mönchthum vor Augen. Die Weltflucht, der Verzicht auf irdischen Besitz, die Abneigung gegen die Ehe, die Beschränkung auf vegetabilische Kost, sowie endlich die düstere Lebensanschauung, die die Grundzüge unserer Schilderung bilden, waren auch den Arabern als die charakteristischen Merkmale der buddhistischen Lehre bekannt. [2]) Der

---

[1]) X, 147: יאין ענתי בי כי אם בזיוף ושקר וכזב כל ימיי. Der Sinn dieser im Text wie bei Tibbon durch ihre allzugrosse Knappheit Etwas dunklen Stelle ergiebt sich aus der breiteren Umschreibung in der älteren Paraphrase, wo dieselbe lautet: וכל ימי חייתי בזה נדרי העולם כבר הייא נדבקת שקר ונגלל כזב ימיבה עין והדרת עגל ימכביל תיך ומיראה ימיסית עיל ואשמה ומעדיף גזל וחמס ועושה פשע ורשיע כל ימי חייך.

[2]) Schahrest. II, 358 (Ueber die Anhänger der Buddha's): „Man gelangt zu dieser Stufe nur durch Geduld, Almosengeben und Streben nach demjenigen, wonach zu streben Pflicht ist, und durch Enthaltsamkeit und Entfernung von der Welt, Enthaltung von ihren Lockungen und Reizen und Entbehren dessen, was darin verboten ist, durch Barmherzigkeit gegen Geschöpfe und Vermeidung von zehn Vergehen, welche sind: Tödtung von etwas Lebendigem, Erlaubthaltung der Besitzthümer der Menschen, Buhlerei, Lüge, Verleumdung, unzüchtige Rede, Schmähredc, Beschimpfung des Namens, Thorheit und Leugnung des Lohnes einer anderen Welt und Erfüllung von zehn Tugenden" u. s. w. Aehnliches berichtet Schahrest. über die Philosophen der Inder (II, 373); vgl. auch (Ir. Brüder) Dieterici, Mensch und Thier S. 163. 207; Weltseele S. 85; Logik und Psychol. S. 130; Einleit. und Makrokosm. S. 97.

Lehren indischer Sekten thut Saadia an einigen Stellen seines Buches auch ausdrücklich Erwähnung.[1]) Möglicher Weise ist Saadia das Wesen des buddhistischen Mönchthums sogar aus eigener Anschauung bekannt geworden.[2]) Durch den Einfluss des christlichen Klosterlebens im Westen des islamitischen Reiches und des buddhistischen im Osten hatte nämlich die klösterliche Asketik auch in islamitische Kreise Eingang gefunden. Im Jahre 200 H. (815—16 nach Chr.) soll ein frommer Mann, Abu Saʿyd, in Chorosan eine Asketengemeinde und einen Chânkâh, d. i. ein Kloster für Derwische, errichtet haben.[3]) Diese Stadt im äussersten Osten des islamitischen Reiches genoss in den ersten Jahrhunderten des Islam's den Ruf, die grösste Anzahl von Sufy's in ihren Mauern zu beherbergen.[4]) Auch die Anfänge des zur Askese hinneigenden Ordens der lauteren Brüder reichen in die Lebenszeit Saadia's hinein.[5])

Was den eigenen Standpunkt Saadia's gegenüber dem geschilderten Asketenthum betrifft, so glaubt er zwar die Grundanschauung desselben als in mancher Beziehung berechtigt anerkennen zu müssen; dieselbe sei jedoch hier so auf die Spitze getrieben, dass sie dadurch geradezu zum Irrthum verkehrt werde. Die Anhänger dieser Richtung gehen ja in ihrer Verachtung alles Irdischen so weit, dass sie selbst auf die zur Erhaltung des Lebens unentbehrlichen Dinge keinerlei Rücksicht nehmen; der Mensch aber kann doch einmal ohne ein gewisses Maass von Nahrung, Kleidung und Schutz nicht bestehen. Ihre Verwerfung der Ehe ferner würde, von allen Menschen beobachtet, zum Aussterben des gesammten Menschengeschlechts führen;

---

[1]) Einleit. S. 6: והנה קצת אנשי הידו התגברו לסביל אש וגו׳, womit zu vergleichen ist Schahrest. II, 373: „Andere stürzten, wenn sie ihr Leben einmal befleckt sahen, sich selbst in das Feuer als Reinigung für ihre Seele, Abwaschung ihres Körpers und Befreiung ihres Geistes;“ Dieterici, Mensch und Thier S. 206: „Also thun auch die Brahmanen unter den Indern: sie weihen sich dem Tode und verbrennen ihre Leiber aus Eifer für ihre Religion. Sie meinen und glauben sicherlich, dass der nächste Weg zum Herrn, zum Grossen und Herrlichen, der sei, dass der sich Bekehrende seinen Körper tödte und seinen Leib verbrenne, damit Gott ihm seine Sünden sicher vergebe bei seiner Heimkehr zu ihm.“ Die Quellennachweise über die von Saadia erwähnte Sekte der Barâhima vgl. oben S. 155 fgg.

[2]) So berichtet z. B. Schahrestani (I, 297) von einer Sekte der Szifânîja (Faster), „welche sich der angenehmen Lebensmittel enthalten und ganz und gar der Anbetung Gottes hingeben, und sich bei ihren Andachtsübungen gegen das Feuer hinwenden, aus Verehrung für dasselbe sich auch des Beischlafes und des Opferfleisches enthalten.“

[3]) Vgl. Kremer a. a. O. S. 66.

[4]) Vgl. Kremer a. a. O. S. 66.

[5]) Vgl. Dieterici, Einleit. und Makrokosm. S. 141 fgg.; über die Enthaltsamen Dieterici, Logik und Psychol. S. 152 fgg. u. a. O. m.

damit aber würde der Zweck der ganzen Schöpfung vereitelt werden. [1]) Ohne Obdach und Schutz würde der Mensch sowohl den Angriffen wilder Thiere als der Unbill der Witterung wehrlos preisgegeben sein, [2]) ohne zuträgliche Nahrung würde er körperlich und geistig verkommen und zuletzt darauf angewiesen sein, die Hülfe der anderen, dem Weltleben treugebliebenen Menschen in Anspruch zu nehmen. Des Umgangs mit anderen Menschen entwöhnt, würden diese Flüchtlinge bei einem gelegentlichen Zusammentreffen mit ihnen sich vor den Menschen entsetzen und entweder fürchten, von diesen getödtet zu werden, oder sie würden, indem sie die Anderen, die nicht ihre Lebensweise führen, für schlecht und sündhaft halten, nicht davor zurückschrecken, an ihnen einen Mord zu begehen. [3]) Die Enthaltsamkeit ist demnach dem Menschen nur zu empfehlen, wenn er sich ihrer an geeigneter Stelle bedient; so soll er z. B., wenn sich ihm ein verbotener Genuss oder ein verbotener Gewinn darbietet, mit Hülfe derselben die an ihn herantretende Versuchung von sich weisen.

II. Die zweite Lebensrichtung besteht in der Liebe zu Speise und Trank. Die Anhänger dieser Richtung berufen sich auf die Annehmlichkeit und den Nutzen, die den Menschen aus dem Genuss der Speisen erwachsen sollen. Von der Nahrung, die der Mensch zu sich nehme, meinen sie, hänge nicht nur die Erhaltung seines Leibes und seiner Seele, sein leibliches Wachsthum und seine Fortpflanzungsfähigkeit, sondern auch die Entwicklung und Frische seiner Geisteskräfte ab, da durch jede Entziehung der nothwendigen Nahrung auch diese sogleich erschlafften und in Verfall geriethen. Daher komme es auch, dass die Menschen für ihre Ansiedelungen die Ufer der Flüsse wählen, weil sie nämlich des Wassers sowohl zum Genuss als auch zur Erzeugung ihrer Nahrungsmittel bedürften. Ferner könnten auch die zur Erhaltung und Vertheidigung des Staates erforderlichen Abgaben und Steuern nur durch den Betrieb des Ackerbaues gewonnen werden. Darum werde den Frommen von der Schrift auch die Fruchtbarkeit des Bodens als der vorzüglichste Lohn für ihr tugendhaftes Verhalten in Aussicht gestellt (Exod. 23, 25; Levit. 25, 19 u. a.). Der Genuss des Weines endlich trage zur

---

[1]) X, 147; vgl. VI, 99.

[2]) Die Stelle lautet in der älteren Paraphrase: ולא עיד אלא אלו הדה שהיו האדם בלי בית ובלי מיסדות, כבר הדה גי תגיד בסכנה ובצער ויא נן והטרפות וגו׳.

[3]) X, 148. Aeltere Paraphrase: וגם יהדה שיהא את בני האדם ביפני שהיא הטעם עליהם שכולם הם מחלפים על האנית יגידדים על הצדק בשביל שאינם עשים במעשהו, עד אשר תהדה שביכת דמים מוהדת לו.

Erhöhung des Frohsinns und der Heiterkeit bei, weshalb er auch bei keinem festlichen Mahle entbehrt werden könne, er verscheuche die Sorgen und rege die edleren Empfindungen der menschlichen Seele an (Ps. 104, 15). [1])

Den Grundirrthum dieser Anschauung findet Saadia in der Einseitigkeit, mit der hier unter Verschweigung der üblen Wirkungen des Strebens nach Speise und Trank nur die guten hervorgehoben würden; er weist darauf hin, welch' nachtheilige Folgen die Unmässigkeit in Speise und Trank auf das körperliche Wohlbefinden des Menschen haben könne, auf die dadurch erzeugte Unersättlichkeit, [2]) auf den Mangel an guter Lebensart, dessen der Mensch durch die ihm beherrschende Gier im Verkehr mit Anderen und namentlich mit Höhergestellten sich schuldig mache. [3]) Der Hang zur Völlerei erzeugt ferner eine Rohheit und Stumpfheit des Geistes, die zur Gottvergessenheit und zur Abwendung von der göttlichen Lehre führen muss. Ebenso übt der unmässige Weingenuss auf den Leib und auf die Seele des Menschen den schädlichsten Einfluss aus, [4]) er

---

[1]) X, 148. Mit den Worten: ושכל אידסין beginnt die Schilderung der günstigen Wirkung des Weingenusses.

[2]) Für ולהרבית הגיזון muss bei Tibbon gelesen werden ולהרבית הגיזון (vgl. Wolff a. a. O. S. 95). In der weiteren Schilderung dieser Lebensrichtung finden sich einige Anklänge an die Ir. Brüder. So heisst es bei Saadia: וידבוק לנזהות תבהמיות והכלבים וכמ"ש והכלבים עזי נפש לא ידעו שבעה, גם ישוב כגד אש אשר מזה שיבוא אליו האכלנו, vgl. Dieterici, Logik und Psychol. S. 161: „Wenn man hungert, gleicht die Essgier dem flammenden Feuer und die Begehrseele ist dann den Hunden ähnlich, die über den Frass herfallen. Die Gier ist gleichsam ein Brand, die ganze Welt zu vernichten." Ferner Saadia (S. 149): יאיה עבי חלב עד שיעזוב תיתי וישכח אלהיו; das.: יאיה תרבית את הגדים והרעשה והגית הדם ינקות הדם והגזירות .... ואיה תירגת הנפש והגיבית והגאסי והכבל והענש הנא בו, יאיה כל דרכי התוראה והתחבולות והאבדן כי אם בו, vgl. Dieterici, Logik und Psychol. S. 153: „Ueber die Nachtheile der Uebersättigung sagt die Aïscha: das Hauptunheil, so das Volk betrifft, ist die Uebersättigung und Speisefülle, denn hat das Volk seinen Leib so angefüllt, werden die Leiber fett, die Herzen hart und gewinnen die Begierden Macht. Es entsteht daraus Herzenspein, Leibeskrankheit, Verschwinden des Glanzes, Blindheit des Geistes, Mangel an Vernunft, Untergang der Weisheit. Das ist das Saatfeld des Teufels. Alle Böswilligkeit, Aufstand, Zwist und Zerreissung der Gemeinde entsteht daher."

[3]) Die Schilderung, wie der Unmässige sich durch seine Gier bei Anderen verächtlich macht, lehnt sich allerdings zunächst an Spr. Sal. 23. 1—2 an, zeigt aber in ihrer weiteren Ausführung so viel Aehnlichkeit mit Sirach 23, 12—22, dass wir eine Benutzung des letzteren, den Saadia, wie wir später sehen werden, an einer Stelle des zehnten Abschnitts ausdrücklich citirt, auch hier glauben annehmen zu dürfen. Auch noch an mehreren anderen Stellen des zehnten Abschnitts scheint Saadia das Buch Sirach benutzt zu haben.

[4]) Vgl. Sirach 23, 25—31.

schwächt die Geisteskräfte, untergräbt die Sittlichkeit und wirkt auf dieselben gleich einem leise schleichenden Gifte (Spr. Sal. 20, 22).[1]) Wer aber dem Hang nach Speise und Trank sich einmal in unmässiger Weise ergeben hat, der wird, wenn zur Befriedigung desselben die erlaubten Mittel nicht mehr ausreichen, auch vor verbotenen nicht zurückschrecken. Darum soll der Mensch nur so viel Nahrung zu sich nehmen,[2]) als er zu seiner Erhaltung bedarf; darüber hinaus soll er jedoch diesem Triebe nicht willfahren, sondern ihn zu unterdrücken suchen.

III. Die dritte Lebensrichtung erklärt die Befriedigung des Geschlechtstriebes als das vom Menschen zu erstrebende Ziel.[3]) Nach der Ansicht dieser Leute soll die Befriedigung des Geschlechtstriebes dem Menschen die höchste Lust gewähren; dieselbe soll sich von allen anderen Genüssen auch dadurch unterscheiden, dass es für sie nicht, wie für die anderen, irgendeinen Ersatz gebe. Die Befriedigung dieses Triebes soll zur Erhaltung und zur Erhöhung der Heiterkeit der menschlichen Seele beitragen, sie soll dem ganzen Körper und namentlich dem Kopf und dem Gehirn Erleichterung von ihrer Ueberfülle gewähren, den Kummer und die Sorge verscheuchen und den Menschen vor Schwermuth bewahren. Ihr Hauptvorzug aber soll darin bestehen, dass nur durch sie vernünftige Wesen erzeugt werden könnten und dass die innigste Gemeinschaft und Vereinigung der Menschen durch sie begründet werde. Sie könne aber in sittlicher Beziehung schon deshalb nicht als verwerflich betrachtet werden, weil Gott sonst seine Sendboten und Propheten von ihr zurückgehalten hätte.[4])

Allein auch die Anhänger dieser Richtung haben die aus ihrem Princip sich ergebenden Nachtheile und Schäden völlig ausser Acht gelassen, sie haben keine Rücksicht genommen auf den Verfall der leiblichen und geistigen Kräfte, auf die mannigfachen Krankheiten wie auf das vorzeitige Greisenthum, welche die unmässige Befriedigung des Geschlechtstriebes im Gefolge hat. Sie haben ferner nicht bedacht die verzehrende Glut dieses Triebes, die nicht eher erlischt, bis ihm nicht Befriedigung zu Theil geworden, um jedoch dann sogleich wieder in

---

[1]) In der älteren Paraphrase lautet die Stelle: ולא עוד אלא בבשרי דומה לסם המות שהוא הולך וזוחל בבשרו במעט מעט.

[2]) Für מעט ist hier bei Tibbon zu lesen: מזוני, vgl. Wolff a. a. O. S. 95.

[3]) X, 149; vgl. Algazali, מאזני צדק S. 131. 134. 137; Dukes שירי שלמה pag. X: כת אחת אומרת כי כלל המביקש בעולם למלאות החפצים והשגת התאוות הבהמיות כגון משגל וגו׳.

[4]) Vgl. III, 63; oben S. 143 Anmerk. 2.

neuer Gluth zu entbrennen, [1]) die Verachtung und Schande, der der Wollüstige durch diesen Trieb sich bei der Mit- und Nachwelt aussetzt, [2]) auch nicht daran, wie dieser Trieb den Menschen gewissermassen blind und taub macht, so dass er sich demselben vor den Augen Aller preisgiebt und dabei dennoch glaubt, sein schimpfliches Verhalten könne der Welt verborgen bleiben. [3]) Ausserdem aber würde die allgemeine Befolgung dieser Lebensrichtung die legitime Abstammung der Kinder vollkommen in Frage stellen. Die Berechtigung dieses Triebes erstreckt sich daher nur so weit, als er zur Fortpflanzung des Menschengeschlechts dient; darüber hinaus aber muss auch er in Schranken gehalten werden.

IV. Die vierte Lebensrichtung setzt den Endzweck des menschlichen Daseins in die Befriedigung der Liebeslust. [4]) Bevor Saadia zur genaueren Darstellung des mit diesen Worten eingeführten Lebensprincips schreitet, glaubt er sich zuerst deswegen rechtfertigen zu müssen, dass er einer so schimpflichen Anschauung überhaupt Erwähnung thue. So schamlos dieselbe aber auch sein möge, so sei sie doch nicht schlimmer als die Ansichten der Gottesleugner, die er an einer früheren Stelle wiedergegeben habe, um sie dann zu widerlegen und die durch sie geweckten Zweifel zurückzuweisen. [5]) Ebenso halte er es auch für seine Pflicht, auf diese Anschauung näher einzugehen, um sie zu widerlegen und die durch sie hervorgerufenen Zweifel zu beseitigen. Schon diese Vorbemerkung legt die Vermuthung nahe, dass es sich hier um eine dem jüdisch-sittlichen Gefühl ganz besonders widerstrebende Anschauung handeln müsse. Wie nun die weitere Untersuchung ergiebt, hat Saadia bei der Schilderung dieser Lebensrichtung die griechische Anschauung vom Eros im Auge, die ihm wahrscheinlich deshalb so anstössig erscheint, weil sie einerseits die Befriedigung der Liebeslust

---

[1]) Vgl. Sirach 23, 16: *δύο εἴδη πληθύνουσιν ἁμαρτίας, καὶ τὸ τρίτον ἐπάξει ὀργήν· ψυχὴ θερμὴ ὡς πῦρ καιόμενον, οὐ μὴ σβεσθῇ ἕως ἂν κατα-ποθῇ· ἄνθρωπος πόρνος ἐν σώματι σαρκὸς αὐτοῦ, οὐ μὴ παύσηται ἕως ἂν ἐκκαύσῃ πῦρ.*

[2]) Vgl. Sirach 23, 21: *οὗτος ἐν πλατείαις πόλεως ἐκδικηθήσεται, καὶ οὗ οὐχ ὑπενόησε πιασθήσεται.* V. 26: *καταλείψει* (sc. *ἡ γυνή*) *εἰς κατάραν τὸ μνημόσυνον αὐτῆς, καὶ τὸ ὄνειδος αὐτῆς οὐκ ἐξαλειφθήσεται.*

[3]) Vgl. Sirach 23, 18: *ἄνθρωπος παραβαίνων ἀπὸ τῆς κλίνης αὐτοῦ, λέγων ἐν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ· Τίς με ὁρᾷ; σκότος κύκλῳ μου, καὶ οἱ τοῖχοί με καλύπτουσι, καὶ οὐθείς με ὁρᾷ, τί εὐλαβοῦμαι; τῶν ἁμαρτῶν μου οὐ μὴ μνησθήσεται ὁ ὕψιστος κ. τ. λ.*

[4]) X, 150. שער התשק, die ältere Paraphrase giebt das Wort mit עיגוב wieder.

[5]) Saadia meint die Schöpfungstheorieen des ersten Abschnitts.

geradezu als die wichtigste Lebensaufgabe hinstellt, andererseits aber nach griechischer Auffassung bekanntlich auch die Knabenliebe umfasst.[1]) Die speciellere Schilderung des Eros scheint Saadia vorzugsweise aus Plato geschöpft zu haben. Es giebt Leute, sagt er, die die Liebeslust als die am Meisten zu pflegende Neigung der menschlichen Seele erklären, die von ihr behaupten, sie übe auf die geistige wie auf die leibliche Konstitution des Menschen eine läuternde Wirkung aus, durch ihren Einfluss verbreite sich die Lauterkeit der Seele auch über den Körper. Sie wollen die von ihr ausgehende Wirkung an Feinheit sogar der Wirkung der Natur gleichstellen; dieselbe bestehe nämlich in einem aus dem Herzen sich ergiessenden Strom,[2]) habe ihren Ursprung im Blick (der Liebenden), nehme dann durch Sehnsucht und beständige Gewohnheit zu, bis sie sich, von noch anderen Einflüssen gefördert, endlich als etwas Dauerndes im Menschen festsetze.[3]) Ja, sie gehen noch weiter und erklären diesen Trieb als eine Wirkung der gleichen Konstellation der Gestirne, unter welchen die Liebenden stehen, oder als eine vom Schöpfer selbst beabsichtigte Wirkung, indem sie die Behauptung aufstellen, Gott habe die Geister der geschaffenen Wesen ursprünglich in Gestalt einer Kugel gebildet, habe dieselbe dann in zwei Theile getheilt und je einen Theil in einen Menschen versetzt. Daher komme es, dass die einander entsprechenden Theile, wenn sie sich begegnen, sich so innig aneinanderschlössen.[4]) Ja, die Anhänger dieser Richtung gehen sogar noch weiter, indem sie die Befriedigung

---

[1]) Vgl. Dieterici, Die Weltseele S. 77: „Wenn die Kleinen der Erziehung der Eltern entbehren können, so bedürfen sie des Unterrichts der Lehrer für Wissenschaft und Kunst, damit sie zur Vollkommenheit gelangen. Deswegen haben die erwachsenen Männer Sehnsucht zu den Knaben und Liebe zu den Jünglingen, damit sie diese erziehen“ u. s. w. Auch Algazali lässt im מאזני צדק nach der Schilderung der Geschlechtsliebe (משגל) die des Eros (חשק) folgen, die namentlich in der Darstellung der schädlichen Wirkungen viel Aehnlichkeit mit der Darstellung Saadia's hat. Bei Algazali ist aber auch an dieser Stelle nur von leidenschaftlicher Frauenliebe die Rede.

[2]) X, 150: כי הוא משך נצוק אל הלב, ältere Paraphrase: כי יש מעין נמשך מן הלב.

[3]) Plato, Phaedr. 250: *δεξάμενος τοῦ κάλλους τὴν ἀποῤῥοὴν διὰ τῶν ὀμμάτων ἐθερμάνθη ᾗ ἡ πτεροῦ φύσις ἄρδεται.* Das. 255: *καὶ οἷον πνεῦμα ἤ τις ἠχὼ ἀπὸ λείων τε καὶ στερεῶν ἁλλομένη πάλιν ὅθεν ὡρμήθη φέρεται, οὕτω τὸ τοῦ κάλλους ῥεῦμα πάλιν εἰς τὸν καλὸν διὰ τῶν ὀμμάτων ἰόν, ᾗ πέφυκεν ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἰέναι ἀφικόμενον.* Vgl. Dieterici, Weltseele S. 74: „Der Anfang der Liebe beginnt mit einem Blick oder einer Hinwendung zu einem Individuum“ u. s. w.

[4]) Das ist der bekannte in Plato's Symposion vorgetragene Mythus über die Entstehung des Eros, der dort dem Aristophanes in den Mund

dieses Triebes geradezu als eine Pflicht hinstellen und die Unterwerfung unter den Geliebten als eine Prüfung auffassen, vermittelst deren der Mensch zur Unterwürfigkeit und zum Gehorsam gegen Gott solle angeleitet werden. [1])

Auch dieser Sekte gegenüber erklärt Saadia, nicht nur die offenbare Unwahrheit des von ihr aufgestellten Princips, sondern sogar das gerade Gegentheil der von dessen Befolgung vorausgesetzten Wirkungen nachweisen zu können. Zuvörderst kann Gott dem Menschen die Liebeslust nicht als eine Pflicht oder Prüfung auferlegt haben, da Gott dem Menschen doch nicht eine Sache zur Pflicht machen wird, die er ihm anderseits verboten hat (Hiob 24, 12; Ps. 5, 5). Was sodann die Behauptung von der Entstehung der Seelen durch Theilung der Kugelgestalt anbetrifft, so ist dieselbe durch die Widerlegung der Ansicht von der Ewigkeit der Materie [2]) und durch den Beweis, dass die Seele eines jeden Menschen zugleich mit der Vollendung seiner Form entstehe, [3]) als durchaus unhaltbar nachgewiesen worden. Was sie ferner von dem Einfluss der Gestirne auf die beiden zueinander gehörigen Seelentheile aussagen, [4]) das wider-

---

gelegt wird (pag. 189—192); ein Anklang an diesen Mythus findet sich auch im Midrasch (Beresch. Rabb. Cap. 8; vgl. Sachs, Beiträge zur Sprach- und Alterthumsforschung I, 56—57; Freudenthal, Hellenistische Studien I, 69).

[1]) Auch Plato bezeichnet als den Endzweck und die höchste Stufe des Eros das Schauen der Idee oder des höchsten Schönen. Noch näher kommen der Darstellung Saadia's in diesem Punkte die Neuplatoniker, z. B. Plotin (Zeller a. a. O. III, 2. S. 359): „Das Sinnliche ist insofern eine Brücke zum Uebersinnlichen: an der körperlichen Schönheit entzündet sich das Verlangen nach dem Guten, der Eros, es ist möglich, von dem sinnlich Schönen stufenweise zu der höheren und höchsten Schönheit aufzusteigen." Ebenso heisst es bei den Ir. Brüdern (Dieterici. Weltseele S. 81): „Das Endziel davon, dass die Liebe in die Grundlage der Seele gelegt ist, ist, dass diese die Leiber liebe und den Schmuck der Körper schön finde; dass sie sich dem verschiedenen Geliebten zueignet, ist eben nur, um die Seele vom Schlaf der Thorheit zu erwecken und sie von den leiblichen, sinnlichen zu den seelischen, geistigen Dingen hinauszuführen und zu erheben und sie von dem Schmuck des Leibes zu dem Schmuck des Geistes hinüberzuleiten. Sie soll dadurch zur Erkenntniss ihrer Substanz, zur Erhabenheit ihrer Grundelemente und zur Schönheit ihrer Welt und Heimath hingeleitet werden." Wie wir an anderer Stelle gezeigt haben, hat auch Saadia seine Kenntniss der platonischen Philosophie theilweise schon aus neuplatonischen Quellen geschöpft (vgl. oben S. 46); eine Benutzung solcher Quellen ist auch hier um so eher anzunehmen, als Saadia, da das Symposion niemals in's Arabische übersetzt worden ist (vgl. Wenrich a. a. O. pag. 117) den Mythus von der Bildung der Seelen aus einer sekundären Quelle muss kennen gelernt haben.

[2]) X, 150; vgl. I, 22.

[3]) Vgl. VI, 97. Mit dieser Bemerkung weist Saadia selbst auf den platonischen Ursprung der hier dargestellten Anschauung hin.

[4]) Auch dieser Zug, für den sich bei Plato ein Anhaltspunkt nicht

legt sich schon einfach dadurch, dass nach ihrer Annahme die Liebe des Einen jedesmal auch von dem Anderen erwiedert werden müsste, was bekanntlich keineswegs immer zutrifft. Wenn sie endlich die Liebeslust als eine zuerst durch den Blick und sodann durch die Sehnsucht des Herzens erzeugte Naturwirkung erklären, so ist ihnen darauf entgegen zu halten, eben deshalb habe Gott geboten, Auge und Herz seinem Dienste zu weihen (Spr. Sal. 23, 26), um eine derartige seinem Willen zuwiderlaufende Wirkung zu verhüten (Num. 15. 39).

Die Liebeslust muss aber auch, wenn sie sich im Herzen des Menschen erst festgesetzt hat und dessen ganzes Wesen beherrscht, den nachtheiligsten Einfluss auf dasselbe ausüben. Sie schädigt die Gesundheit des Menschen, indem sie ihn zur Vernachlässigung seiner leiblichen Bedürfnisse verleitet, sie zehrt an ihm, verursacht ihm Kummer und Sorge, Unruhe, Schlaflosigkeit und Körperschwäche. Ferner übt sie auf sein Gehirn einen schädlichen Einfluss aus, sie schwächt seinen Geist und sein Gedächtniss; ja, sie ist sogar im Stande, ihn, wenn er z. B. den Geliebten plötzlich erblickt, jeder Bewegungsfähigkeit zu berauben und ihn in eine tagelange Ohnmacht zu versetzen, sodass er, für todt gehalten, in Gefahr kommt, lebendig begraben zu werden. Indem der Mensch mit all' seinem Sinnen und Trachten sich diesem Triebe gefangen giebt, gelangt er ferner dahin, dass er sich des Gedankens an Gott, an das diesseitige und jenseitige Leben völlig entschlägt, er geräth in sklavische Abhängigkeit von dem Geliebten[1]) und stürzt sich in Gefahren, die sein Leben und das des Geliebten mit dem Tode bedrohen. Ist er aber endlich an das Ziel seiner Sehnsucht gelangt, um dessentwillen er so viele Schmerzen erduldet hat, dann überkommen ihn Reue und Missmuth, es erfasst ihn ein Widerwille vor dem Geliebten, weil dieser seine Liebe nicht in gleichem Maasse erwiedert,[2]) während er demselben, was er jetzt erst

---

nachweisen lässt, stammt wahrscheinlich aus neuplatonischen Quellen, vgl. z. B. die astrologischen Ansichten des Porphyrius bei Zeller a. a. O. III, 2. S. 608.

[1]) Vgl. באהבי צדק S. 139.

[2]) Vgl. Plato, Phaedr. 234: (*ἀλλ' ἴσως προσήκει χαρίζεσθαι*) *οὐδὲ οἵ τινες πανόμενοι τῆς ἐπιθυμίας ἔχθρας πρόφασιν ζητήσουσιν, ἀλλ' οἱ παυσάμενοι τῆς ὥρας, τότε τὴν αὑτῶν ἀρετὴν ἐπιδείξονται·* Dieterici, Weltseele S. 80: „Jeder, welcher etwas liebt, sehnt sich darnach, dann nur, wenn er zu ihm gelangt und von ihm erreicht, was er liebt, genügt er seinem Bedürfniss in dem Genuss und der Lust bei seiner Nähe. Doch eines Tages muss er sich von demselben trennen, er hat Ueberdruss und ändert sich, dann weicht diese Süsse und wird diese Fröhlichkeit zu Nichts, es verlöscht die Flamme, die Sehnsucht und die Gluth."

einsieht, Alles, seine Seele und seinen Glauben, sein ganzes Denken und Empfinden zum Opfer gebracht hat. Es ist mithin dieser Trieb nur berechtigt in dem ehelichen Verhältniss zwischen dem Mann und seiner Frau, auf dass sie einander lieben und, indem sie mit Einsicht und in ehrbarer Zucht sich demselben überlassen, in harmonischer Eintracht zusammenleben. [1]) Sonst aber muss man diesem Triebe mit aller Kraft und Festigkeit Widerstand leisten.

V. Die fünfte Lebensrichtung besteht in dem Streben nach Gelderwerb. [2]) Die Anhänger dieser Richtung erklären als den höchsten Zweck des menschlichen Daseins das Ansammeln von Geld [3]) und rechtfertigen diese Ansicht damit, dass man alle Genüsse des Lebens nur vermittelst des Geldes sich verschaffen könne, dass der Handel, die Eheschliessung, sowie überhaupt jeder menschliche Verkehr auf dem Gelde beruhe, dass selbst die Könige nur durch Geld sich in ihrer Herrschaft behaupten könnten, dass sie um des Geldes willen Heere anwürben und Festungen einzunehmen suchten, dass man um des Geldes willen in der Erde nach Metallen und Schätzen grabe, [4]) dass man seinetwegen die Reichen aufsuche und ihnen jede Ehre erweise.

In Wahrheit aber ist der Erwerb von Geld nur dann zu erstreben, wenn es ohne zu grosse Mühe und Anstrengung geschehen kann; wer hingegen diesen Erwerb zu seiner Lebensaufgabe macht, der stürzt sich dadurch in Sorge und Angst, er beraubt sich des Schlafes, wenn er das Geld bereits erworben hat, [5]) und wird von der Gier nach ihm zuletzt bis zur Unersättlichkeit beherrscht. Auch führt die Geldgier zu Streit, Hass und Feindschaft, zu rücksichtsloser Bedrückung der Armen, Wittwen und Waisen, zur Uebertretung der religiösen und sittlichen Gebote und endlich in Folge des erworbenen Reichthums zur Gottvergessenheit. Solange der Mensch lebt, setzt ihn das Geld mancherlei Gefahren und Nachstellungen aus, im Tode aber nimmt er die Schuld des unrecht erworbenen Gutes mit sich in's Grab und hinterlässt seinen Kindern mit seinem Gelde

---

[1]) Vgl. Algazali מאזני צדק S. 137—138.

[2]) Vgl. das. S. 139; Dukes שירי שלמה pag. X: וכת שלישית ראו כי תכלית הטובה לקבץ הנמשן והכסף והעושר כי הנמשן הוא כלי שישיג בו האדם כל חפיצו.

[3]) X, 151. Die Worte והשלמת דברים bei Tibbon sind unverständlich und entsprechen nicht dem Texte; nach diesem ist etwa zu lesen: והטעו אותם הדברים oder ähnl.

[4]) Aeltere Paraphrase: ובעבורם יוחפרו ההרים והכריפים והמוצאות כדי למוצא את הכסף.

[5]) Vgl. Sirach Cap. 34 u. a. O.

Nichts weniger als Segen. Darum soll der Mensch sich begnügen, das zu bewahren, was die Gnade Gottes ihm verliehen hat; darüber hinaus aber soll er sich der Liebe zum Gelde entschlagen. [1])

VI. Die sechste Lebensrichtung setzt den Endzweck des menschlichen Daseins in die Erlangung von Kindern, weil dies dem Menschen am Meisten Lust und Freude bereite, weil darauf die Fortpflanzung des Menschengeschlechts und der Bestand der Welt beruhe, weil dies dem Menschen im Alter eine Stütze und nach dem Tode ein bleibendes Andenken sichere. [2]) Darum wende jeder Mensch seine Liebe und sein Mitgefühl vorzugsweise seinen Kindern zu, setze in sie seinen Stolz und seine Ehre und darum hätten auch die hervorragendsten Männer und Frauen, wie Abraham, Isaak, Rahel u. a., zu Gott um Gewährung von Kindern gebetet. Endlich könne der Mensch, indem er seine Kinder in der Gotteslehre unterweise und sie zur Befolgung der göttlichen Gebote und Vorschriften anhalte, sich dadurch auch einen Gotteslohn verdienen.

Allein auch diese Ansicht leidet an dem Fehler, dass sie ein Princip, das nur innerhalb gewisser Grenzen berechtigt ist, mit einseitiger Ausschliesslichkeit als das allein berechtigte hinstellt. Was würde z. B. die Erlangung von Kindern für einen Nutzen haben, wenn der Mensch nicht im Stande wäre, für deren Erhaltung Sorge zu tragen, ihre geistige Entwicklung zu überwachen und zu fördern? In diesem Falle würde den Eltern aus ihrer Liebe und Zärtlichkeit nur Leid und Schmerz erwachsen; auch die Hoffnung auf die dereinst durch ihre Kinder zu erlangende Ehre würde, da es an den Vorbedingungen hierzu fehlte, vereitelt werden. Ferner lassen die Anhänger dieser Richtung die Schmerzen und Gefahren bei der Geburt der Kinder, die Mühen und Sorgen um deren Erhaltung und Erziehung, den Gram um den Verlust oder die sittliche Entartung derselben völlig ausser Acht. [3]) Die Pflicht der Eltern aber

---

[1]) X, 152. Vor לזולתי ist ולא ausgefallen; die Stelle ist zu übersetzen: (der Mensch) „solle das Geld lieben, um dasjenige, womit ihn Gott begnadigt hat, zu bewahren und nicht zu verschwenden, nicht aber in anderer Weise."

[2]) Vgl. Algazali מאזני צדק S. 139; bei Dukes a. a. O.: וכת רבינית אלו גם כן לא השכילו ואמרו כי יתרון הטיבה אריכית הימים ושיהיו דבריהם נשמעים ושיהיה להם זכרון.

[3]) Während Tibbon den Hinweis auf die Gefahren bei der Erziehung des weiblichen Geschlechts mit den Worten schliesst: וכנגד שאנדד רבותינו: מפחדה לא ירשן בלילה, findet sich im arab. Text und in der älteren Paraphrase an dieser Stelle eine Berufung auf den Ausspruch Sirach's: בת לאביה מטמונת שוא מפחדה לא ירשן בלילה. So findet sich dieser Vers Sirachs (42, 9) auch

besteht darin, ihre Kinder zu lieben, mit ihren Mitteln für deren Erhaltung zu sorgen und sich in jeder Weise ihrer anzunehmen.

VII. Die siebente Lebensrichtung erblickt das erstrebenswertheste Ziel des Menschen in dem Betrieb der Landeskultur.[1]) Die Erbauung von Häusern sei zum Schutz vor Wärme und Kälte und zur geselligen Vereinigung der Menschen, der Ackerbau zur Erzeugung der dem Menschen unentbehrlichen Nahrung nothwendig. Die Kultur des Landes und die Aufführung prächtiger Bauten gereichten den Königen und Fürsten zum Ruhm, wie sie auch in der Schrift den Gläubigen als Lohn für ihr Verhalten in Aussicht gestellt würden (Deut. 6, 11).

Allein die Einseitigkeit dieser Richtung tritt schon darin zu Tage, dass sie die Voraussetzungen, auf denen die Verwirklichung ihres Princips beruht, vollkommen ausser Acht lässt. So gehören zum Betrieb der Landeskultur Weisheit, Ueberlegung und Kenntnisse mancherlei Art, deren Aneignung mit der ausschliesslichen Befolgung jenes Princips geradezu unvereinbar erscheint. Dann aber ist auch diese Beschäftigung mit vielen Sorgen und Beschwerden verknüpft und Jeder, der sich ihr widmet, muss auf manche Enttäuschungen gefasst sein, indem seine Bemühungen, zumal beim Ackerbau, oft nicht von dem gewünschten Erfolg begleitet sind, da ja das Wachsthum der Pflanzen sich nach dem Willen Gottes und nicht nach den Wünschen der Menschen richtet. Aber auch in sittlicher Beziehung kann diese Richtung auf den Menschen einen schädlichen Einfluss ausüben, indem sie ihn dazu verleitet, um für seine Produkte einen hohen Preis zu erzielen, auf die Noth seiner Nebenmenschen zu spekuliren und die Armen und Besitzlosen auszubeuten. Auch diese Neigung ist dem Menschen von Gott nur in das Herz gepflanzt worden, damit er mit ihrer Hülfe für die Befriedigung seiner Bedürfnisse sorgen könne.

VIII. Die achte Lebensrichtung erblickt das höchste Ziel des menschlichen Strebens in der Verlängerung seiner Lebenstage.[2]) Ein langes Leben, behaupten sie, gewähre dem Menschen die Möglichkeit, auch alle anderen Güter, die er erstrebe, sowohl die materiellen wie die geistigen sich zu eigen zu machen; darum werde dasselbe auch in der Schrift den

---

im Talmud citirt (Sanhedr. fol. 100b) und Saadia hat ihn daher wohl, worauf auch der Ausdruck Tibbon's hinweist (רכבו שאביר רבותינו), aus diesem entlehnt. Dass jedoch Saadia auch Sirach selber im zehnten Abschnitt mehrfach benutzt habe, geht aus den von uns citirten Belegstellen mit grosser Wahrscheinlichkeit hervor.

[1]) X, 153; vgl. Sirach 7, 15.

[2]) X, 154; vgl. Algazali bei Dukes a. a. O. (oben S. 274 Anmerk. 2).

Frommen als Lohn verheissen (z. B. Exod. 20, 12; Jerem. 35, 7). Als Mittel, die geeignet seien, zur Verlängerung des Lebens beizutragen, werden von ihnen bezeichnet: Regelmässigkeit in der Ernährung, Mässigkeit im Genuss geschlechtlicher Freuden, Heiterkeit des Gemüths und Vermeidung von Gefahren jeglicher Art.

Allein diese Mittel mögen wohl im Allgemeinen zur Erhaltung des Leibes beitragen, eine Verlängerung des Lebens aber haben sie nicht immer zur Folge. Wir finden vielmehr umgekehrt, dass manche Menschen, obschon sie diese Mittel anwenden, nur kurze Zeit leben, während andere, die eine entgegengesetzte Lebensweise führen, ein hohes Alter erreichen. Oft wird gerade die kräftigste Konstitution am Schnellsten erschüttert, während die schwache umgekehrt eine grosse Widerstandskraft bewährt. Wäre diese Ansicht die richtige, dann müssten ja die Könige, die im Stande sind, sich alle Annehmlichkeiten zu verschaffen, auch am Längsten leben. Mit der Verlängerung des Lebens steigern sich aber auch Kummer und Sorge, nehmen die Sünden und Vergehungen des Menschen zu, wie überhaupt ein jedes Lebensalter seine eigenthümlichen Beschwerden und Nachtheile hat. [1]) So sind die Tage der Kindheit durch den Mangel an Wissen und Erkenntniss getrübt, das Jünglingsalter durch die Neigung zu ausschweifender Sinneslust und zur Sittenverderbniss, das Mannesalter durch die Arbeit und die Mühen des Lebens, das Greisenalter endlich dadurch, dass in ihm der Reiz an den früher so sehr begehrten Freuden schwindet, dass dem Menschen das Dasein zur Last wird, dass die Kraft und Frische abnimmt, die Sinneswerkzeuge stumpf werden und der Mensch zuletzt einer Wolke gleicht, von der der Regen gewichen und Nichts als der trockene, jeglichen Nutzens entbehrende Nebel zurückgeblieben ist (Kohel. 12, 11—12). Darum soll der Fromme das irdische Leben nicht um seiner selbst willen lieben sondern nur als eine Vorstufe zum jenseitigen Leben; die Liebe zum Leben ist dem Menschen von Gott in das Herz gelegt worden, damit er nicht etwa in der Zeit der Noth an sich selber Hand anlege.

IX. Die neunte Lebensrichtung besteht in der Liebe zur Herrschaft. [2]) Die Anhänger dieser Richtung erachten als

---

[1]) X, 154. In der älteren Paraphrase lautet dieser Passus: וידוע שמיום צאתו מרחם אמו ועד יום מותו הוא מתהפך מעון לעון ומחטא לחטא ומעוצב לעוצב ומצרה לצרה, בהיותו נער כבר הוא בער וגו׳.

[2]) X, 154; vgl. Algazali מאזני צדק S. 139 und Dukes a. a. O. An letzterer Stelle wird die Liebe zur Herrschaft als Grundzug des arabischen Nationalcharakters bezeichnet. Gabirol's Darstellung dieses Triebes (תקון

das erstrebenswertheste unter allen irdischen Dingen: die Hoheit, die Grösse und die Herrschaft. Es sei ein niederdrückendes Gefühl für den Menschen, hinter einem Anderen zurückstehen und ihm Gehorsam leisten zu müssen; dagegen fühle er sich innerlich gehoben, gestärkt und auf das Freudigste angeregt durch die Herrschaft, die er ausübe; es sei eine Lust für ihn, Anderen zu gebieten und Befehle zu ertheilen. Auch würde ohne diesen Trieb ein geordnetes Staatswesen nimmer bestehen können, denn nur vermittelst der Herrschaft seien die Könige im Stande, Kriege zu führen und den Staat zu lenken, vermöchten die Richter, das Recht zu wahren, und die Obrigkeit, die Gesetzesübertreter in Zaum zu halten. Auch aus der Schrift lasse sich die Berechtigung dieses Triebes nachweisen, denn die Herrschergewalt gehöre zu den Segnungen, die die Frommen einander ertheilten (Genes. 27, 29).

Dagegen ist jedoch wieder Folgendes einzuwenden. Was die Werthschätzung eines geordneten Staatswesens und die zur Erreichung desselben empfohlenen Mittel betrifft, wie die Wahrung des Rechts und die Aufrechterhaltung der obrigkeitlichen Autorität, so soll die Berechtigung derselben durchaus nicht bestritten werden; wir können uns mit diesen Ansichten vielmehr vollkommen einverstanden erklären. Das ist ja auch ganz begreiflich, da Jene ihre Ansichten darüber uns entlehnt haben, nur mit dem Gedanken, sich derselben als Stützen ihres Princips zu bedienen, [1]) während sie sich in Wahrheit dadurch mit ihrem Princip in offenen Widerspruch setzen. Die Aufrechterhaltung eines geordneten Staatswesens ist nämlich ohne Weisheit geradezu undenkbar; sie aber erkennen ja nur die Herrschermacht, nicht aber die Weisheit als ein erstrebenswerthes Gut an. Dazu kommt aber noch, dass sie die aus der Herrschsucht und dem Hochmuth entspringenden Schäden ganz ausser Acht gelassen haben, so z. B., dass der Hochmuth und der Eigendünkel dem Menschen jede Fassung rauben und in ihm eine Ueberhebung erzeugen, in Folge deren er auf Niemandes Rede und Ansehen achtet, zu seinem eigenen Schaden der reichen Erfahrung auch der ältesten Männer zuwiderhandelt, mit dem Handwerker über dessen Handwerk und mit dem Gelehrten über dessen Wissenschaft streitet und deshalb von diesen als Thor verspottet wird. Er erkühnt sich, gegen Könige und Fürsten zu reden, ihre

מדות הנפש ed. Lüneville fol. 10a) ist von der Saadia's durchaus abhängig, wie überhaupt die dort vorgetragenen ethischen Ansichten vielfach unserem Abschnitt entlehnt sind.

[1]) X, 155. Aeltere Paraphrase: אבל הם גבור איתם מנמנו כדי לסמוך לסריס ג'מנוסם וגו'.

Beschlüsse zu missbilligen, ihre Maassnahmen zu verurtheilen; ja, mit der Zeit versteigt er sich gar so weit, dass er die Weisheit des Schöpfers in Frage stellt und sich über manche Veranstaltungen desselben in unehrerbietigster Weise äussert. Gelingt es ihm, sich zur Herrschaft und zur Regierung emporzuschwingen, so erregt er den Hass und den Neid seiner Widersacher, wenn er ihnen auch noch Nichts zu Leide gethan hat.[1]) Von dem Augenblick an, da er die Herrschaft antritt, stellen sie seinem Leben nach, so dass er bei Allem, was er isst und trinkt, die grösste Vorsicht beobachten muss, sich stets bedroht fühlt, als schwebe über seinem Haupte ein Schwert und als hänge sein Leben an einem Haar. Endlich wird der Herrschsüchtige von seiner Umgebung zur Missachtung des Rechts verleitet, er geräth dadurch in sittlich bedenkliche Lagen, und wie er sich deshalb die Verurtheilung der Menschen zuzieht, so wird er auch Gott dereinst dafür Rechenschaft abzulegen haben. Das Streben nach Hoheit und Herrschaft ist aber dem Menschen nur zu dem Zwecke in's Herz gepflanzt worden, damit er Sehnsucht empfinde nach der Hoheit der zukünftigen Welt und nach den Freuden des Paradieses.[2])

X. Die zehnte Lebensrichtung betrachtet als das höchste Ziel des Menschen die Befriedigung der Rachsucht.[3]) Das Gefühl der Rache befreie die Seele von Kummer und Sorge, die angenehme Empfindung, sich an seinem Feinde gerächt zu sehen, verscheuche den Gram und alle trüben Gedanken; ferner werde durch die Rache, die an dem Einen genommen wird, der Andere zurückgeschreckt, uns gegenüber ein gleiches Verfahren einzuschlagen. Deshalb werde in der Schrift auch den Frommen die Befriedigung der Rachsucht als eines der höchsten Güter verheissen (Jes. 41, 11).

Allein der Irrthum dieser Richtung besteht zunächst darin, dass die von ihr gepriesene Wirkung nur dann eintritt, wenn die Rache sich ohne unser Hinzuthun ganz von selber vollzieht.[4]) Dagegen stürzt das geflissentliche Auflauern auf den Feind den Menschen gewissermassen in ein dunkles Meer; der Gedanke an die Rache lässt ihm dann keine Ruhe und er setzt sein ganzes

---

[1]) X, 155. Auch hier muss לא gestrichen und es muss gelesen werden: ואם תשלים לו השררה והמלכות (Wolff a. a. O. S. 97). Das Wort התהלה giebt gleichfalls keinen rechten Sinn; nach dem arab. Text ist etwa חנם zu lesen.

[2]) Aeltere Paraphrase: אבל הקב"ה קבע בלבי של אדם את אהבת המדולת והשררות למען שיכסוף גדולת העולם הבא ויתאוה נעימות גן עדן.

[3]) X, 155; vgl. Sirach Cap. 28 u. a. O.; Algazali מאזני צדק S. 140.

[4]) X, 155. Dies scheint der Sinn der im arab. Text wie bei Tibbon Etwas dunklen Stelle zu sein.

Vermögen, das eigene Leben und das zahlloser Freunde daran, um seinen Durst nach Rache zu stillen; ja, er schrickt um dieses Zieles willen selbst davor nicht zurück, sich von seinem Gotte loszusagen. Zuweilen aber erreicht er trotz alledem nicht einmal seinen Zweck, der Erfolg ist vielmehr der entgegengesetzte und schlägt zu seinem eigenen Verderben aus. Und selbst in dem Fall, dass er seinen Zweck erreicht, hat er sich erst der göttlichen Strafe ausgesetzt, von der ihn nur die Verzeihung des von seiner Rache Verfolgten befreien kann. Und wie darf ein solcher Mensch die Hoffnung hegen, dass es ihm gelingen werde, gegen das Schicksal (das ihn zuletzt ereilen muss) anzukämpfen, mögen wir nun unter demselben, wie die Einen wollen, die Zeit verstehen oder, wie die Anderen, den Einfluss der Gestirne oder endlich, wie wir, die Bekenner der Wahrheit, die göttliche Vorsehung?[1]) Ausserdem zieht der Rachsüchtige sich den Hass und die Feindschaft der Menschen zu, die ihn im Glücke beneiden und sich über sein Unglück freuen; und dieser Hass kann ihm am Ende zu schwerem Verderben gereichen. Das Streben nach Rache ist aber dem Menschen zu dem Zwecke in das Herz gepflanzt, damit er auf Erden die Uebelthäter zur Verantwortung ziehe und dadurch zur Aufrechterhaltung der sittlichen Weltordnung mitbeitrage.

XI. Die elfte Lebensrichtung ist die mancher Gelehrten, die als das einzig Erstrebenswerthe auf Erden die Wissenschaft bezeichnen. Durch die Wissenschaft erlange der Mensch die Kenntniss der Naturelemente und der mannigfachen Mischungen aus denselben, die Kenntniss des Himmels mit seinen Sternen und Sphären und vermittelst derselben zuletzt auch die Erkenntniss Gottes. Die Wissenschaft bereite der menschlichen Seele Lust und Freude, heile sie von der Unwissenheit, gewähre ihr denselben Genuss wie die Nahrung dem Leibe und sei für sie ein Schmuck wie Perlen und Edelsteine für Könige. Wer keinen Sinn und kein Verständniss für die Wissenschaft habe, der ist daher ihrer Meinung nach gar nicht als Mensch anzusehen.[2])

---

[1]) X, 156. Im arab. Text steht anstatt חק (Wahrheit), was Tibbon gelesen hat, חקק (Uebelwollen); doch scheint Tibbon's Lesart die richtigere zu sein (Wolff, der überhaupt den Sinn der Stelle nicht erkannt zu haben scheint, liest im arab. Text irrthümlich חקר). In der älteren Paraphrase lautet die Stelle: וכמוה עתית שהנוקם ונוקמא מהרגים על הזית (?) ונתעצן על היגע וגם מתלונן על השלם ומתחרחר על אנשי ניאום ומתקוטט על הכמר דורו ומזיד פניו על בעלי דתו ומשיג נצחו על בעלי המיכיחים אותו ומערבב דברי אלשיילונן ומאשר את אנשי בעלי המיכיחים אותי ואת דברי לינון, ופעמים שהוא מדיב עם החכמים ומעלה הרהוני על המזלים ומרחק את החכמים ומקרב את האוילים ומואס את העניים ובוחר בכסילים וגו'.

[2]) Bei der Darstellung dieser Lebensrichtung denkt Saadia vielleicht

Allein auch die Anhänger dieser Anschauung, so wahr die einzelnen von ihnen aufgestellten Behauptungen auch sind, begehen den Fehler, dass sie jedes andere Streben neben der Wissenschaft glauben verwerfen zu müssen. In Wahrheit aber bedingt schon die Erhaltung des Lebens, ohne welches es ja auch keine Wissenschaft giebt, den Betrieb irgendeines Erwerbes; wollten aber die Männer der Wissenschaft die Sorge für ihren Unterhalt Anderen überlassen, so würden sie dadurch in der Achtung der Menschen herabsinken und wären dann nicht im Stande, auf Jene den ihnen gebührenden Einfluss auszuüben. Die Beschränkung auf grobe, nicht gehörig zubereitete Nahrung aber würde auf ihren Geist und auf ihre Natur schädlich einwirken und die Feinheit ihrer wissenschaftlichen Erkenntniss beeinträchtigen. Darum hat ja Gott die Israeliten in der Wüste auch mit einer feinen Nahrung, dem Manna, gespeist, um sie nämlich zur Erkenntniss des göttlichen Gesetzes fähig zu machen (Exod. 4, 12), und den Leviten, denen als einem der dreizehn Stämme auch nur der dreizehnte Theil vom Ertrage des Landes gebührt hätte, sollte ein Zehntel von demselben entrichtet werden, um ihnen die Möglichkeit einer feineren Ernährung zu gewähren. Wenn ferner alle Menschen diesem Princip folgen und sich ausschliesslich der spekulativen Wissenschaft widmen wollten,[1]) so würde durch die Verschmähung der Ehe und der Kindererzeugung zuletzt mit dem Menschengeschlecht auch die Wissenschaft aussterben; ferner würde durch die ausschliessliche Beschäftigung mit der Wissenschaft die Beschäftigung mit der Gotteslehre

---

an Aristoteles, der die theoretische oder reine Denkthätigkeit als die höchste Glückseligkeit des Menschen und mithin auch als das höchste Gut erklärt. Für diese Vermuthung spricht auch der Umstand, dass Saadia am Schluss die hier gemeinte Wissenschaft genauer als die der spekulativen Erkenntniss bezeichnet (vgl. Zeller a. a. O. II, 2. S. 473). Auch bei der Aufstellung der anderen Lebensrichtungen scheint Saadia, wie bereits oben bemerkt worden ist, neben anderen Gewährsmännern auch dem Aristoteles zu folgen. So nennt Aristoteles an einer Stelle als die verbreitetsten Ansichten über die Glückseligkeit: das Streben nach Genuss, nach praktischer Thätigkeit und nach wissenschaftlicher Erkenntniss (Eth. N. I, 3 Anfang); an einer anderen Stelle zählt er noch mehr in's Einzelne gehend als Objekte des Strebens nach Glückseligkeit eine ganze Reihe von Dingen auf: *εἰ δή ἐστιν ἡ εὐδαιμονία τοιοῦτον, ἀνάγκη αὐτῆς εἶναι μέρη, πλυσφιλίαν, χρηστοφιλίαν, πλοῦτον, εὐτεκνίαν, πολυτεκνίαν, εὐγηρίαν, ἔτι τὰς τοῦ σώματος ἀρετάς, οἷον ὑγίειαν, κάλλος, ἰσχύν, μέγεθος, δύναμιν ἀγωνιστικήν, δόξαν, τιμήν, εὐτυχίαν, ἀρετήν κ. τ. λ.* (Rhet. I, 5. 1360, b. 18). Auch die in dieser Aufzählung beobachtete Reihenfolge stimmt mit der bei Saadia mehrfach überein.

[1]) X, 157. Für חכמת הרצירה (Zeile 8 v. o.) hat der arab. Text nur החכמה, die ältere Paraphrase aber wohl am Prägnantesten חכמת השכל.

aufgehoben werden. [1]) In Wahrheit aber hat Gott dem Menschen die Liebe zur Wissenschaft [2]) nur darum in das Herz gepflanzt, damit dieselbe sich mit der Gotteslehre verbinde und ihr als Stütze diene.

XII. Die zwölfte Lebensrichtung erblickt den einzigen Zweck des menschlichen Daseins in der Anbetung Gottes. Nach der Ansicht dieser Leute ist es die Pflicht des Menschen, allen irdischen Geschäften zu entsagen, er soll am Tage sich kasteien, in der Nacht aber aufstehen, um seinen Gott zu preisen; die Sorge für seinen Lebensunterhalt und seine irdischen Bedürfnisse hingegen soll er Gott überlassen. In der Anbetung Gottes, meinen sie, fände der Mensch die höchste Befriedigung, die grösste Lust und Freude und durch dieselbe erwerbe er sich den Anspruch auf den höchsten Lohn in der Zeit der Vergeltung. [3])

Bei aller Anerkennung des hohen Werths der Gottesanbetung kann man jedoch auch diese Richtung von dem Vorwurf nicht frei sprechen, dass sie ihr Princip in zu einseitiger Weise und mit Ausschluss aller anderen Bestrebungen hervorkehre. Der Mensch kann des Erwerbes zu seinem Lebensunterhalt nicht entrathen, er darf sich dem ehelichen Leben nicht entziehen, damit nicht mit dem Menschengeschlecht auch die Gottesanbetung, die von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzen soll (Deut. 6, 2), von der Erde verschwinde. Die Anhänger dieser Richtung haben ferner ausser Acht gelassen, dass die wahre Gottesverehrung in der Beobachtung sämmtlicher Vernunft- und Offenbarungsgesetze bestehe; wie aber will Jemand, der sich aus dem Leben zurückzieht, z. B. die Gesetze über den Handelsverkehr, über erlaubte und unerlaubte Speisen, wie will er die Reinheitsgesetze, die Gesetze über die Aussaat, den Zehnten und die Almosenspendung erfüllen? Wollte man darauf erwidern, dass die Enthaltsamen sich die theoretische Kenntniss dieser Dinge aneignen und dann durch die Unterweisung Anderer

---

[1]) Auch hier (Zeile 9 v. o.) ist wohl anstatt חכמת היצירה entweder החכמה oder חכמת השכל zu lesen.

[2]) Für אהבת החילם bei Tibbon, das zweifellos falsch ist, hat der arab. Text אהבה זאת. In der älteren Paraphrase lautet die Stelle wie folgt: ולא יעד אלא שאלו התעסק האדם בחכמת השכל לבדה כבר נעשׂ חכמת התורה והמצוה, אבל הראוי על האדם שיאהב אלו עם אלו וילמד אלו עם אלו ויתחזק באלו ולא יעזוב את אלו כי בחבורם ביחד יתיישׁר ויושפרו ויתקנו ויכוננו דרכי האדם ויצלחו אורחותיו.

[3]) X, 157. Bei der Darstellung dieser Lebensrichtung denkt Saadia wohl an das schon in der ersten Richtung geschilderte Mönchthum, nur dass er dort mehr dessen Verhältniss zur Welt, hier mehr die religiöse Anschauung oder das Verhältniss zu Gott in den Vordergrund stellt.

mittelbar zur Erfüllung derselben beitragen könnten, so ist dem entgegenzuhalten, dass dann eben die Anderen, nicht aber sie selber den Pflichten der Gottesverehrung genügen würden. Was dann ihre Behauptung anbelangt, dass wir uns der Sorge für unseren Lebensunterhalt im Vertrauen auf die göttliche Fürsorge entschlagen dürften, so haben sie nicht bedacht, dass Gott für die Erlangung eines jeden Dinges eine bestimmte Norm und ein bestimmtes Gesetz verordnet habe. Würde das Gottvertrauen allein genügen, dann bedürfte es auch der Gottesanbetung nicht, denn Gott kann dem Menschen seine Wohlthaten auch ohne dieselbe gewähren. Geben wir aber zu, dass Gott die Gewährung seiner Wohlthaten an die Bedingung der Gottesanbetung geknüpft habe, warum soll denn dasselbe nicht auch von allen anderen Dingen gelten, die Gott zum Zweck der Erhaltung des Menschengeschlechts verordnet hat? Gott kann wohl ausnahmsweise einmal auch ohne unser Hinzuthun, auf dem Wege von Zeichen und Wundern für unsere Bedürfnisse Sorge tragen; allein er macht eine Veränderung der von ihm bestimmten Naturgesetze nicht zur Regel.

XIII. Die dreizehnte Lebensrichtung endlich erklärt als das erstrebenswertheste unter allen irdischen Gütern die Ruhe. Diese sei ein Mittel zur Heilung der Seele,[1]) sie trage zur Pflege des Körpers und zur Erhaltung der Sinne bei und bilde bei jeder Arbeit, die der Mensch verrichte, das Ziel seiner Sehnsucht. Wäre die Ruhe kein so wünschenswerthes Gut, so würden sich die Fürsten ihr nicht in so hohem Maasse überlassen. Ihre Wirkung werde sogar, weil sie den Menschen von Anstrengung, Kummer und Sorge erlöse, der Wirkung der Gotteslehre verglichen (Jerem. 6, 16), weshalb sie auch von Gott für Sabbathe und Feste geboten sei.

Diese Ansicht stellt sich bei genauerer Erwägung als die thörichtste unter allen heraus, sie zeigt, dass ihre Urheber gar nicht gewusst haben, was sie reden. Der Begriff der Ruhe setzt nämlich voraus, dass irgendwelche Arbeit und Anstrengung

---

[1]) Bei den späteren Religionsphilosophen ist bekanntlich die Lehre von der Heilung der Seele der stehende Ausdruck für die Ethik im weitesten Sinne, die Politik miteinbegriffen. Wir haben bereits an einer anderen Stelle nachgewiesen, dass diese Anschauung dem Plato entlehnt sei (vgl. meine Schrift über A. b. D. S. 217 Anmerk. 1). Noch deutlicher als aus der dort angeführten Stelle (Rep. 144) geht dies hervor aus Gorg. pag. 464: *Δυοῖν ὄντοιν τοῖν πραγμάτοιν δύο λέγω τέχνας, καὶ τὴν μὲν ἐπὶ τῇ ψυχῇ πολιτικὴν καλῶ, τὴν μὲν ἐπὶ τῷ σώματι μίαν μὲν οὔτων ὀνομάσαι οὐκ ἔχω σοι, μιᾶς δὲ οὔσης τοὺ σώματος θεραπείας δύο μόρια λέγω, τὴν μὲν γυμναστικήν, τὴν δὲ ἰατρικήν· τῆς δὲ πολιτικῆς ἀντὶ μὲν τῆς γυμναστικῆς τὴν νομοθετικήν, ἀντίστροφον δὲ τῇ ἰατρικῇ τὴν δικαστικήν.*

vorangegangen sei; sonst kann nicht von Ruhe, sondern höchstens von Trägheit die Rede sein. Die Trägheit aber hat die übelsten Wirkungen im Gefolge, sie erzeugt Kummer und Noth, Armuth und Sorge; ja, sie hält den Menschen sogar von der Erfüllung seiner religiösen Pflichten zurück, weshalb sie auch in der Schrift im Gegensatz zur Tugend geradezu mit der Bosheit identificirt wird (Spr. Sal. 21, 26). Auch mancherlei Uebel und Krankheiten des Leibes entspringen aus der Trägheit und Unthätigkeit des Menschen. Die Schrift untersagt deshalb die Unthätigkeit selbst denen, für deren Unterhalt Andere zu sorgen haben (Spr. Sal. 31, 37). Die Neigung zur Ruhe aber ist dem Menschen nur darum verliehen worden, weil ihm dieselbe für das zukünftige Leben von Gott verheissen worden ist. [1])

Wie die vorangehende Untersuchung ergiebt, haftet den dreizehn verschiedenen Lebensrichtungen der gemeinsame Fehler an, dass jede von ihnen das von ihr aufgestellte Lebensprincip ohne Rücksicht auf die anderen Triebe des Menschen als allein maassgebend anempfiehlt, während eine der menschlichen Natur wirklich angemessene Lebensführung von der Vereinigung aller dieser Triebe bedingt ist. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, dass jeder dieser Triebe das gleiche Maass von Berücksichtigung verdiene; es wird vielmehr Aufgabe der Wissenschaft wie der Religion sein, das einem jeden dieser Triebe einzuräumende Maass genau zu bestimmen. [2]) Auf diese Weise werden wir gewissermassen einen Extrakt aus den dreizehn verschiedenen Lebensrichtungen gewinnen, in welchem eine jede derselben, insoweit sie überhaupt berechtigt ist, nach einer gewissen Proportion enthalten sein wird, und zwar nach derjenigen Proportion, in der sie für den Bestand des menschlichen Daseins erforderlich ist. Innerhalb der festgesetzten Grenze werden wir jedem der Triebe, insofern es auf erlaubte Weise geschehen kann, willfahren dürfen; sowie aber einer derselben über diese Grenze hinausstrebt oder seine Befriedigung auf unerlaubte Weise sucht, werden wir ihn zügeln, und wenn er sich nicht zügeln lassen will, ihn durch asketische Enthaltsamkeit gänzlich unterdrücken

---

[1]) X, 158. Anstatt der Worte שמה לה הנהגה bei Tibbon hat der arab. Text einen Ausdruck, der „in's Gedächtniss rufen" bedeutet. Die ältere Paraphrase lautet an dieser Stelle: אבל נפשה של אדם היא איהבת את המנוחה ויגיבת איתה בשביל שיוצר קיבל(?) לה, שהוא נדבה נגוחתה וגם נוכפיל נפישוחה בעולם הבא.

[2]) Die jüngeren Ausgaben beginnen mit ואין ראוי fälschlich einen neuen Absatz; ed. Constant. und ed. Amsterd. haben noch das Richtige. Gerechtfertigter wäre ein Absatz einige Zeilen früher mit den Worten וכבר התבאר begonnen worden.

müssen. [1]) Ueberhaupt aber werden wir den Grundsatz befolgen, das irdische Leben nicht um seiner selbst willen, sondern nur als Vorbereitung für das zukünftige Leben zu erstreben. Unter den erwähnten Trieben werden wir dem nach Herrschaft sowie dem nach Rache unsererseits keinen Vorschub leisten; sollte aber ohne unser Hinzuthun sich eine Gelegenheit zur Befriedigung derselben uns darbieten, so werden wir uns ihrer nur als Mittel zur Erfüllung der göttlichen Gebote und zu sittlicher Einwirkung auf Andere bedienen. Die Trägheit endlich werden wir aus unserem Leben vollständig verbannen, und was uns nach der Sorge für unseren Lebensunterhalt an Zeit noch übrig bleibt, der Gottesverehrung und der Beschäftigung mit der Wissenschaft zuwenden. Eine solche Lebensführung, durch die der Mensch sich Anerkennung in diesem und in jenem Leben erwirbt, ist in ihrer harmonischen Vereinigung der verschiedenen Triebe der Zusammensetzung der Körper aus den vier Urelementen oder der bei der Bereitung von Arzeneien üblichen Mischung zu vergleichen, bei der ja gleichfalls die einzelnen Bestandtheile in verschiedener Proportion, von dem Einen eine grössere, von dem Anderen eine geringere Dosis, zur Verwendung kommen. [2])

Die Erwähnung dieser Analogie gewährt unserem Philosophen die Veranlassung, am Schluss dieses Abschnitts auch auf die in den anderen Bereichen der Natur herrschenden Mischungsverhältnisse genauer einzugehen. Diese ganze Ausführung und die Art, wie Saadia dieselbe einleitet, machen den Eindruck, als könne er der Versuchung nicht widerstehen, nachdem seine Darstellung einmal dieses Gebiet gestreift hat, den Leser überhaupt mit den hierauf bezüglichen interessanten Ergebnissen der naturwissenschaftlichen Forschung seiner Zeit bekannt zu machen. Und in der That lassen sich, wie die bereits angeführten, auch die nunmehr folgenden Bemerkungen in fast wortgetreuer Ueber-

---

[1]) X, 159; vgl. Ir. Brüder Dieterici, Logik und Psychol. S. 107: „Sobald der Verständige merkt, dass einer von den Charakteren der Seele in ihm übermüthig wird, so verbindet er damit den entgegengesetzten Charakter des Geistes und hängt ihn daran, um jenen zurechtzusetzen.“ Vgl. auch Bachja, Herzenspflichten IX, 7.

[2]) Vgl. Dieterici, Propädeutik S. 44: „Die Richtigkeit unserer Behauptung wird bewiesen durch die Wirkungen der Heilmittel, Pflaster und Tränke, durch die musikalischen Melodieen und ihre Wirkung auf Leib und Seele. Das ist keinem verständigen Philosophen verborgen und stellten wir Etwas davon in der Abhandlung der Musik dar;“ das. S. 163: „Auch die Heilpflanzen und Mittel geben hierfür ein Beispiel, sie haben einander entgegengesetzte Naturen und verschiedenen Geschmack, Geruch und Farbe; setzt man sie in der Relation zusammen, haben die Heiltränke vielen Nutzen“ u. s. w. Vgl. auch Gabirol תקון מדות הנפש fol. 4a.

einstimmung auch in der die naturwissenschaftlichen Anschauungen jener Zeit repräsentirenden Encyklopädie der lauteren Brüder nachweisen.

Von den Wahrnehmungen der Sinne und von deren Einwirkungen auf die menschliche Seele bedürfen jedoch, wie Saadia meint, nur die des Gesichts, des Gehörs und des Geruchs eine eingehendere Darstellung, denn die Wahrnehmungen des Gefühls oder Tastsinnes sind sehr beschränkter Natur und die von ihnen ausgehende Wirkung auf die Seele besteht einzig und allein in der Empfindung des Zarten;[1]) die Einwirkungen des Geschmackssinnes aber sind so bekannt, dass eine weitere Auseinandersetzung derselben überflüssig wäre. Was nun die Wahrnehmungen des Gesichts betrifft, so übt der Anblick der ungemischten Farben gewöhnlich einen schädlichen Einfluss auf die Sehkraft aus; die Weisse des Schnee's z. B. blendet das Auge und ebenso verhält es sich auch mit der Wirkung der anderen Farben. Während die ungemischten Farben meist eine unangenehme und nur in seltenen Fällen eine angenehme Empfindung erzeugen, wird durch die mannigfache Mischung der Farben eine grosse Zahl angenehmer Eindrücke hervorgerufen, welche die Seele auf die verschiedenste Weise in Bewegung setzen. So übt eine Mischung von Roth und Gelb eine Einwirkung auf die Gelbgalle aus und lässt die aus dieser entspringenden Eigenschaften der Seele, nämlich die Kraft und Stärke hervortreten.[2]) Eine Mischung von Gelb und Schwarz wirkt auf den Speichel ein und bringt in der Seele die Eigenschaft der Unterwürfigkeit zur Erscheinung;[3]) eine Mischung von Schwarz und Weiss oder von Gelb und Roth erregt dagegen die Kraft des Blutes und lässt in der Seele die Kraft des Herrschens und Regierens hervortreten.[4]) Eine Mischung von Gelb und Grün endlich wirkt auf die Schwarzgalle

---

[1]) Vgl. dagegen Abraham ibn Daud's Em. Ram. S. 27 und meine Schrift über A. b. D. S. 82.

[2]) X, 159. In der Encyklopädie der lr. Brüder werden aus den verschiedenen Bereichen der Natur und des Seelenlebens Analogieen zu dem Charakter der Jahreszeiten angeführt. So heisst es vom Sommer (Dieterici, Propädeut. S. 142): (Dem Sommer entspricht) „von den Mischungen die Gelbgalle, von den geheimen Naturanlagen die Tapferkeit und Freigebigkeit und von den offenbaren Handlungen die schnelle Bewegung, die Kraft und Stärke . . . . von den Farben Gelb und Roth."

[3]) Vgl. Dieterici, Propädeut. S. 143: (Dem Winter entspricht) „von den Mischungen der Speichel . . . . von der Naturanlage Milde und Schonung . . . . von den Farben das Grüne(?)."

[4]) Vgl. Dieterici a. a. O. S. 142: (Dem Frühling entspricht) „von den Mischungen das Blut . . . . von den Charakteren Güte, Edelmuth und Gerechtigkeit . . . . . von den Farben die gemässigten Tinten wie der Levkoie."

ein und ruft in der Seele Verzagtheit und Traurigkeit hervor.[1]) In ähnlicher Weise werden durch die stärkere oder schwächere Mischung der Farben auch noch andere Kräfte der Seele in Bewegung gesetzt.

Ebenso verhält es sich in Betreff des Gehörs. Während ein einzelner Laut, ein einzelner Anschlag oder eine einzelne Tonweise[2]) nur auf eine Kraft der Seele und zwar mitunter in schädlicher Weise einwirken, wird durch eine Verbindung mehrerer Tonweisen auf die Eigenschaften und Kräfte der menschlichen Seele eine harmonische Wirkung ausgeübt. Es giebt nämlich acht verschiedene Tonweisen oder Grundformen (נגינות),

---

[1]) X, 160; vgl. Dieterici a. a. O. S. 143: (Dem Herbst entspricht) „von den Mischungen die Schwarzgalle . . . . von den Naturanlagen die Enthaltsamkeit . . . . von den Farben das Schwarze, Staubige(?).“

[2]) In der Einleitung (S. 4) bespricht Saadia die verschiedenen Arten des Tons. Es heisst daselbst: „Wenn wir für eine Sache den Wahrheitsbeweis erbringen wollen, so wissen wir, dass der Beweis eine Rede, die Rede aber eine Art von Ton sei und dass es verschiedene Arten von Tönen gebe. Sobald nun der Suchende daran geht, das Gesuchte aufzuklären, findet er auch verworrene und zweifelhafte Töne. Er beginnt nun mit ihrer Eintheilung und sondert zuerst diejenigen Töne aus, die durch das Zusammenschlagen von Körpern entstehen, wie wenn ein Stein auf den anderen auffällt, oder wie wenn gewisse Körper gespalten werden, oder wie der Ton des Donners, des Sturmes u. dgl. m., denn er weiss, dass diese Arten ihn nicht dazu fördern, den Beweis zu erbringen. Er steigt also zur zweiten Stufe auf, nämlich zu den nur den lebenden Wesen eigenthümlichen Tönen und erwartet unter diesen den Beweis zu finden. Hierauf sondert er von diesen die Töne derjenigen lebenden Wesen ab, die keine Vernunft besitzen, wie das Wiehern, Blöken, Brüllen u. dgl. m., weil in diesen keinerlei Weisheit, und so gelangt er zu der dritten Stufe, zu den ausschliesslich den Menschen eigenthümlichen Tönen, in deren Bereich jene Erkenntniss liegt, sondert aber auch hier die Naturlaute aus, welche unsere Stimme bilden u. dgl., weil diese hierbei von keinem Nutzen sind. So gelangt er endlich zur vierten Stufe, zu den Tönen, welche der logisch denkende Mensch erzeugt und die aus den 22 Buchstaben bestehen“ u. s. w. Auch diese Ausführung stimmt ganz mit der der Ir. Brüder überein. So heisst es bei diesen (Dieterici, Propädeut. S. 104): „Die Laute zerfallen in zwei Arten, in thierische und nichtthierische. Die nichtthierischen wieder theilen sich in zwei Arten, natürliche und instrumentale. Natürliche sind solche wie der Schall des Steins, des Eisens, des Holzes, des Windes und anderer Körper, die keinen Odem haben, also die konkreten. Instrumental aber ist der Schall der Trommel, der Posaune, der Blas- und Saiteninstrumente. Die thierischen Laute zerfallen in zwei Arten, in Rede und Nichtrede. Nichtrede sind die Laute aller unvernünftigen Geschöpfe. Rede sind die Laute der Menschen, sie zerfällt in zwei Arten, in sinngebende und nichtsinngebende, so Lachen, Weinen, Schreien, kurz jeder Laut, der buchstablos ist. Sinngebend ist dagegen die Rede und sind die Worte, die aus Buchstaben bestehen.“ Vgl. auch Dieterici, Anthropologie S. 31. 170. 181. 186; Schem Tob Falaquera's המבקש fol. 39b.

von denen eine jede aus einer bestimmten Zahl von Anschlägen oder Intervallen (נעימות) besteht. Die erste Grundform besteht aus drei Anschlägen, von denen zwei aufeinander folgen (?), einer aber beweglich (schwer) ist. [1]) Die zweite besteht aus drei aufeinander folgenden Anschlägen, dann einem ruhenden und einem beweglichen (schweren). [2]) Diese beiden Grundformen setzen die Kraft des Blutes und die Kraft des Herrschens und Regierens in Bewegung. [3]) Die dritte Grundform besteht aus zwei Anschlägen, die aufeinander folgen und zwischen denen nicht die Zeit eines Anschlags ist, dann ein schwerer; zwischen jedem niedrigen und hohen und zwischen jedem hohen und niedrigen liegt die Zeit eines Anschlags. [4]) Diese Grundform allein erregt die Gelbgalle und die Tapferkeit, die Herzensstärke und die mit diesen verwandten Eigenschaften. [5]) Die vierte Grundform besteht aus drei aufeinander folgenden Anschlägen, zwischen denen nicht die Zeit eines Anschlags ist; jedoch ist zwischen je drei Anschlägen die Zeit eines Anschlags. [6]) Diese

---

[1]) Saadia giebt von jeder Grundform, deren vollständige Beschreibung uns die 1r. Brüder bieten, nur den ersten Theil an. In der Beschreibung der ersten Grundform hat sich bei Tibbon ein Fehler eingeschlichen; nach dem arab. Text muss hier gelesen werden: הראשון מהם שיעורה שלש נעימות סמוכות. Ueberhaupt ist diese musikalische Partie, wahrscheinlich in Folge der Fremdartigkeit des Stoffes, bei Tibbon vielfach korrumpirt. Bei den 1r. Brüdern wird die erste Grundform wie folgt beschrieben (Propädeut. S. 140): „Das erste Schwere besteht aus neun Anschlägen, von denen drei sich aufeinander folgen, die vierte aber allein steht, schwer ist und ruht“ u. s. w.

[2]) Auch hier ist der Text bei Tibbon nicht richtig wiedergegeben, es muss heissen: אחת נחה ואחת נעה [סמוכות] והשניה שלש נעימות, vgl. Dieterici, Propädeut. S. 140: „Das zweite Schwere besteht aus neun Anschlägen, wovon drei sich aufeinander folgen, die vierte aber allein steht, schwer ist und ruht.

[3]) Hier ist bei Tibbon für כח האדם zu lesen כח חדם (vgl. Wolff a. a. O. S. 99). Die 1r. Brüder führen die acht Grundformen der Musik auf die vier Saiten der Laute zurück. Die erste und zweite Grundform bei Saadia entsprechen der zweiten Saite, von der es heisst (Propädeut. S. 126): „Der Ton der zweiten Saite stärkt die Mischung des Bluts und mehrt die Kraft und Wirkung desselben.“

[4]) Bei Tibbon ist zu lesen והשפל והגבה [והגבה והשפל] ובין כל שפל, vgl. Dieterici a. a. O. S. 140: „Das erste Leichtschwere besteht aus sieben Anschlägen. Zwei davon folgen sich und ist nicht die Zeit eines Anschlags zwischen ihnen, dann ein einzelner schwerer Anschlag.“ Für נחה ist wohl נעה zu lesen, obschon der Text mit Tibbon übereinstimmt.

[5]) Vgl. Dieterici a. a. O. S. 126: „Der Ton der Diskantsaite stärkt die Mischung der Gelbgalle und mehrt die Kraft und Wirkung derselben.“

[6]) Vgl. Dieterici a. a. O. S. 140: „Das zweite Leichtschwere. Drei sich einander folgende Anschläge, zwischen denen nicht die Zeit eines Anschlags ist, jedoch zwischen je drei Anschlägen die Zeit eines Anschlags.“ Bei Tibbon ist an unserer Stelle für וכן zu lesen ובין, vgl. Wolff a. a. O. S. 99.

Form allein erregt den Speichel und bringt in der Seele die Unterwürfigkeit, Demuth, Zaghaftigkeit u. dgl. zur Erscheinung.[1]) Die fünfte Grundform besteht aus einem einzelnen Anschlag, dann zwei voneinander verschiedenen, zwischen denen nicht die Zeit eines Anschlags ist; zwischen dem hohen und niedrigen aber ist die Zeit eines Anschlags.[2]) Die sechste Grundform besteht aus drei Anschlägen, die bewegt (schwer) sind.[3]) Die siebente Grundform besteht aus zwei aufeinander folgenden Anschlägen, zwischen denen nicht die Zeit eines Anschlags ist; zwischen je zweien aber liegt die Zeit eines Anschlags.[4]) Die achte Grundform besteht aus zwei aufeinander folgenden Anschlägen, zwischen denen nicht(?) die Zeit eines Anschlags ist und zwischen je zwei Anschlägen liegt die Zeit zweier(?) Anschläge.[5]) Die letzten vier Grundformen bewegen sämmtlich die Schwarzgalle und erzeugen die entgegengesetztesten Seelenwirkungen, bald Freude und bald Sorge.[6]) Bei den Königen herrscht nun die Sitte, diese Grundformen miteinander zu solchen Harmonieen zu vereinigen, deren Anhören in der Seele die zur Führung der Herrschaft angemessene Stimmung erzeugt; und zwar ist die Vereinigung der Art, dass weder ein Uebermaass des Erbarmens noch der Grausamkeit, weder des Muthes noch der Zaghaftigkeit sich geltend macht und dass die Freudigkeit der Seele weder das erforderliche Maass übersteigt, noch hinter demselben zurückbleibt.[7])

---

[1]) Vgl. Dieterici a. a. O. S. 127: „Der Ton der dritten Saite stärkt die Mischung des Speichels und mehrt die Kraft desselben, sie steht der Mischung der Gelbgalle entgegen und bricht deren Stärke."

[2]) Vgl. Dieterici a. a. O. S. 140: „Das Ramal ist das Umgekehrte von Makburi (dritte Grundform). Sieben Anschläge wie jenes, doch zuerst ein einzelner schwerer, dann zwei sich folgende Anschläge, zwischen denen nicht die Zeit eines Anschlags ist."

[3]) Vgl. Dieterici a. a. O. S. 141: „Das leichte Ramal. Drei Anschläge, die einander folgen und bewegt sind."

[4]) Vgl. Dieterici a. a. O. S. 141: „Das Leichtleichte sind zwei sich einander folgende Anschläge, zwischen beiden liegt nicht die Zeit eines Anschlags; jedoch liegt zwischen je zwei Anschlägen die Zeit eines Anschlags."

[5]) Eine Vergleichung mit den lr. Brüdern ergiebt auch hier, dass unser Text, auch der uns vorliegende arabische, korrumpirt ist; Dieterici a. a. O. S. 141: „Das Hazadj ist ein ruhender und ein anderer leichter Anschlag, zwischen beiden ist die Zeit eines Anschlags und ebenso zwischen je zwei Anschlägen."

[6]) Vgl. Dieterici a. a. O. S. 127: „Der Ton der Basssaite stärkt die Mischung der Schwarzgalle, sie mehrt die Kraft und Wirkung derselben und steht der Mischung des Blutes entgegen, dessen Wallen sie beruhigt."

[7]) Ueber den Einfluss der verschiedenen Harmonieen und Rhythmen auf die Seelenstimmung des Menschen handelt bekanntlich auch Plato, be-

Auch von den verschiedenen Gerüchen übt jeder einzelne für sich eine bestimmte Wirkung aus; werden sie aber miteinander gemischt, so weist die Mischung, je nachdem sie stärker oder schwächer ist, eine ihr besonders zukommende Eigenschaft auf. So haben gewisse Dinge, wie z. B. der Moschus, [1]) einen warmen, trockenen Geruch, andere, z. B. das Sandelholz, [2]) einen kalten, feuchten Geruch, wieder andere, wie z. B. das Ambra, einen warmen, gemässigten Geruch. [3]) Werden diese Dinge aber miteinander gemischt, so wird dadurch eine Vereinigung von Kräften hervorgerufen, die auf den Menschen den wohlthätigsten Einfluss ausübt.

Wenn nun schon im Bereich der sinnlichen Dinge eine harmonische Mischung eine wohlthätige Wirkung auf den Menschen ausübt, um wie viel mehr wird dies erst bei den Eigenschaften und Neigungen der menschlichen Seele der Fall sein. Darum soll der Mensch den sinnlichen Trieben nur insoweit willfahren, als es zu seiner Erhaltung durchaus erforderlich ist, und überhaupt von allen Trieben einen dem jedesmaligen Bedürfniss entsprechenden, angemessenen Gebrauch machen. Sein Hauptaugenmerk aber soll er auf die Erkenntniss der höheren Dinge, [4]) auf die Gottesverehrung und auf die Erwerbung eines guten Namens richten. In einer solchen Beherrschung der sinnlichen Triebe, die auch von dem Könige Salomo an drei Stellen des Buches Kohelet (2, 24; das. 3, 13; das. 5, 17) empfohlen wird, besteht der rühmlichste Gebrauch, den der Mensch von seiner Freiheit machen kann. [5])

---

sonders Rep. III, 399 (vgl. Müller, Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten. Bresl. 1844. I, 109 fgg.); vgl. auch Dieterici a. a. O. S. 145; ספר מוסרי הפילוסופים I, 18; המבקש fol. 40a.

[1]) So nach dem arab. Text, während Tibbon fälschlich מר דרור hat.

[2]) Auch hier hat Tibbon fälschlich אהלות (Aloë).

[3]) Vgl. Dieterici a. a. O. S. 142: (Dem Sommer entspricht) „von den Düften Moschus, Jasmin u. dgl., kurz jeder warme, trockene Duft.“ Das. S. 143: (Dem Herbst entspricht) „von den Düften die der Rose, Aloë u. dgl., von den Hauchen der kalte, trockene.“ Das. S. 142: (Dem Frühling entspricht) „von den Gerüchen der der Galia moscata, des Veilchens, der Marlaine u. dgl. milder Duft, kurz jeder gemässigte Geschmack, Geruch und Farbe.“

[4]) Vor den Worten ועל החכמה (X, 160 Z. 7 v. u.) sind bei Tibbon einige Worte ausgefallen (vgl. Wolff a. a. O. S. 100), die wir nach dem arab. Text ergänzt haben. Die Bedenken Wolff's gegen והשם טוב sind nicht berechtigt (vgl. Landauer z. St.).

[5]) Es giebt, bemerkt Saadia weiter, dreierlei Weisheit, die Kohelet als gut bezeichnet. 1) „Gut ist Weisheit mit Besitz“ (7, 11), das bezieht sich auf die Wissenschaft von der Natur und der Weltschöpfung, wie aus dem Schluss des Verses hervorgeht: „vorzüglich denen, die die Sonne sehen.“ 2) „Besser ist Weisheit als Stärke“ (9, 16), das ist die zum Herrschen er-

Der Zweck, dem dieses ganze Buch dienen soll, so lauten die Worte, mit denen Saadia vom Leser sich verabschiedet, besteht darin, die Herzen zu läutern und ihnen eine angemessene Richtung zu verleihen, sowie es heisst: „wenn Du richtest Dein Herz und zu ihm ausbreitest Deine Hände“ (Hiob 11, 13), oder wie der weise Dichter sagt: „Mit meinem ganzen Herzen suche ich Dich, lasse mich nicht abirren von Deinen Geboten. In meinem Herzen berge ich Deinen Spruch, auf dass ich nicht sündige gegen Dich“ (Ps. 119, 10—11). Es sollen die Herzen geläutert werden, damit sie sich in Demuth vor dem Namen unseres Gottes beugen, denn wie wir uns schon bei den niederen Verrichtungen des Lebens überzeugen können, ist die Wirkung stets um so mächtiger, jemehr unser Herz daran betheiligt ist.[1])

---

forderliche Weisheit, von der auch ausgesagt wird: „und es kommt über sie ein grosser König und umringt sie“ (5, 14). 3) „Besser ist Weisheit als Kriegsgeräth“ (9, 18), das ist die Weisheit, die zur Gottesfurcht und Gottesverehrung führt, was auch der Schluss des Verses besagt: „und ein Sünder vernichtet vieles Gute.“ Dann spricht Saadia noch von sieben Gütern, die Kohelet empfehle.

[1]) Das kurze Gebet am Schluss findet sich im arab. Text nicht und gehört daher wohl dem Uebersetzer an; schon die ed. Constant. hat dasselbe. Im arab. Text lautet der Schluss: „Ende des Buches, dem Herrn sei Preis!“

Register.

Die beigegebenen Zahlen bezeichnen die Seitenzahlen.

Aaron ben Elia 67, 68 A. 2, 92 A., 100, 115 A. 3, 119 A. 1, das. A. 2, 140 A. 1, 221 A. 1, 223 A., 252 A. 1.
Abraham b. Chia 143 A. 2, 223 A. 1.
Abraham ibn Daud 20, 70 A. 3, 97, 119 A. 1, 121 A. 4, 145 A. 1, 148 A., 150 A. 2, 221 A. 1, 234 A., das. A. 1, 285 A. 1.
Abraham ibn Esra 25 A. 5, das. A. 6, 27 A. 1, 160 A., 213 A. 1, 233 A. 4, 263 A. 1.
Abu 'Abdallah Ibn Karrâm 210 A. 5.
Abu Baihas (Baihasîja) 190 A. 5, 192 A. 1.
Abû Ja'kûb an-Nadîm siehe Abû'lfaradsch.
Abû'lfaradsch 54, 55.
Abu-'l-Hudsail (Hudsailîja) 93 A. 2, 165, 167 A. 3, 174 A. 1, 208, 250 A. 1, 251, 254 A. 1.
Abu Sa'îd 56.
Abu Sa'yd 265.
Adoptianismus 112.
Akademie, neuere 74.
Albo 41 A. 1, 156, 170 A. 1.
al-Aschari 105 A. 2, 118 A. 2, 133, 154, 165 A., 167 A. 4, 179.
al-Dschubbâ'î 31, 93 A. 2, 132, 133, 134 A. 3, 137 A. 4, 141, 162 A. 2, 164, 183.
Alfarabi 23 A. 2, 49 A. 2, 72 A.
Algazali 209 A. 1, 261 A. 1, 270 A. 1.
al-Hâschim 93 A. 2, 132 A. 3, 134 A. 3, 141 A. 2, 183.
al-Iği 141 A. 2.
Anan 29 A. 1, 196 A. 1, 198.
Anaxagoras 23 A. 2, 195 A. 2.
Anaximenes 19, 75.
an-Naddschâr 250 A. 1.
an-Natztzâm (Natztzâmîja) 43, 81, 83 A. 3, 106 A. 5, 199 A. 3, 227 A. 4.
Apollinaris 110, 111.

Aristoteles 23 A. 1, das. A. 2, 30, 36, 38, das. A. 3, 39, 58, 59 A. 2, 60, 67, 68, 71, 72 A. 2, 76, 78, 79, 80, 84, 88, 95, 96, 97, 98, 111 A. 2, 116, 117 A. 2, 120 A. 1, das. A. 2, 121 A. 4, 122 A. 3, 124, 132 A. 2, 160 A. 1, 195, 199 A. 2, das. A. 3, 201 A. 5, 243 A. 2, 261 A. 1, 280 A.
Arius 110, 111.
Armilus 237 A.
ʿAtîja 174 A. 1.
Atomistik 67.
Augustin 56, 101 A., 104.

Bachja ibn Pakuda 95, 96 A. 1, 100, 141 A. 2, 199 A. 3, 263 A. 3.
Baihasîja vgl. Abu-Baihas.
Bardesanes 99 A. 2.
Benjamin Nahawendi 29 A. 1, 119 A. 2, 125 A. 1, 191 A. 3, 205.
Bisr Ibn al-Mutamir (Bisrîja) 171 A. 2, 188.
Bisr Ibn 'Attâb 250 A. 1.
Brahmanen 18, 140, 144, 155, 156, 157 A. 1, 265 A. 1.
Buddhismus 264 A. 2, 265.

Chasdai Kreskas 218 A. 2.
Chiwi Albalchi 20, 23, 29 A. 1, 157, 191 A. 2, 224 A. 1.

Daharijjun 69 A. 2, 140 A. 1.
David al-Mokammez 260 A.
Demokrit 23 A. 2, 37, 45, das. A. 2, 67, 196 A. 5.
Dhirârîja 168 A. 2.
Diogenes von Apollonia 196 A. 4.
Dschahm ibn Zafwân 250 A. 1.
Dualismus 18, 34, 50, 53 fgg., 76, 95 fgg., 211, 212 A., 217.
Dunasch b. Tamim 46 A. 1, 78 A., 100 A. 7, 260 A.

Eleaten 23 A. 1.
Empedokles 195 A. 4.
Epikur 67, 69, 137 A. 4, 198 A.

Felix von Urgel 112.

Gabarîja 174 A. 1.
Gabirol 41 A. 1, 97 A. 4, 119 A. 1, 261 A. 1, 276 A. 2, 284 A. 2.
Galen 58, 59, 98 A. 2, 206 A. 1.
Gnosticismus 50, 52 A. 3.
Gregor von Nazianz 111 A. 4.
Gregor von Nyssa 104, 111 A. 4.

Haï Gaon 46 A. 3.
Hajjât 106 A. 4, 120 A. 3.
Hedoniker 137 A. 4.
Heraklit 23 A. 1, 75.
Hermogenes 49 A. 3.
Hilarius 107 A. 2.
Hippokrates 23 A. 2, 58, 201 A. 5.

Hischâm ibn al-Hakam 90 A. 1, 177 A. 2.
Hudsailîja siehe Abu-'l-Hudsail.

Ibâdhîja 166 A.
Ibn-'Hâjit 125 A. 1, 179 A. 1, 227 A. 4, 252.
Ibn-Hazm 148 A.
Ibn Mânûs 125 A. 1, 227 A. 4, 236 A. 2, 254 A. 2.
Ibn-Mubaschschir 250 A. 1.
Isaak b. Scheschet 170 A. 1.
Isaak Israeli 49 A. 2.

Jehuda d. Fromme 28 A.
Jehuda Hadassi 140 A. 1.
Jehuda ha-Lewi 67, 140 A. 1, 145 A. 1, 148 A., 170 A. 1, 227 A. 4.
Jehuda ibn Balam 239 A.
Jehuda ibn Tibbon 27 A. 1.
Jephet Abu-Ali 119 A. 2.
Jezira, Buch 26, 27.
Jochanan, Amoraeer 215.
Joseph al-Basir 105 A. 1, 123 A. 2, 131 A. 1, 137 A. 4, 166 A., 171 A. 1, 183 A. 4, 208 A. 2, 212 A. 1.
Joseph ben Zaddik 99 A. 2.
Jûda'ânîja 214 A. 1.
Juda aus Hamadan (der Perser) 214 A. 1.
Juda Barceloni 119 A. 2.
Jüdisch-alexandrinische Philosophie 6 fgg.
Justinus Martyr 107 A. 2, 111 A. 2.

Kajûmarthîja 51.
Kallimachos 44 A. 1.
Karaeismus 14 fgg., 20, 30 A., 102, 114 A. 2, 246 A. 1.
Karneades 75.
Koran 108 A. 1, 164, 221 A. 1, 250 A. 1.
Kritias 196 A. 1.

Lautere Brüder 22 A. 5, 23 A. 2, 31, 40, 43, 49, 66, 71, 76 A. 1, 84, 88 A. 1, 97, 100 A. 7, 107 A., 114 A. 2, 129 A. 1, 163 A., 176 A. 1, 195 A. 1, 219 A., 242 A. 2, 261 A. 1, 262 A. 1, 264 A. 2, 265, 267 A. 2, 270 A. 1, das. A. 3, 271 A. 1, 272 A. 2, 284 A. 1, das. A. 2, 285 fgg.
Leukipp 37, 67, 196 A. 5.
Lewi b. Abraham 31 A. 1.

Madschû 50, 52.
Maimonides 31 A. 1, 38 A. 1, 39 A. 5, 40, 42, 46 A. 3, 49 A. 2, 67, 84, 92 A., 95, 96, 98, 99, 100, 106 A. 5, 119 A. 1, 129 A. 1, 160 A. 1, 221 A. 1, 223 A. 2, 238 A. 2.
Mani 53 fgg., 212 A.
Mas'chîja 50.
Monarchianismus 109.
Mose aus Narbonne 31 A. 1.
Mose aus Salerno 31 A. 1.
Mose ben Esra 31 A. 1.

Mose ibn G'ikattila 239 A.
Mutakallimun 31 A. 1, 40, 42, 67, 68, 82, 91 A. 1, 95, 98, 100, 101, 106 A. 5, 116 A. 1, 123 A. 3, 129 A. 1, 195 A. 3, 196 A. 3.
Mutazila 15 fgg., 18, 30, 31 A. 1, 33, 41, 78, 81, 82, 85 A. 1, 91, 93, 94, 101, 102, 105 A. 1, 113, 115 A. 2, 119 A. 1, das. A. 2, 123 A. 3, 124, 131, 132, 135 A. 2, 158, 159, 164, 167, 169, 171, 173, 177 A. 2, 178, 183, 187, 205, 208, 212 A., das. A. 1, 221 A. 1, 222 A. 2, 227 A. 4, 243 A. 1, 250 A. 1, 251, 252, 253, 254.

Nagâr 165 A.
Nestorius 104 A. 2.
Neupythagoraeer 76 A. 1.
Neuplatonische Philosophie 49, 114 A. 2, 271 A. 1.

Onkelos 118, 246.
Origenes 111 A. 4.

Paschalius 107 A. 2.
Paulus von Samosata 111, 112.
Philo 6 fgg., 10, 21, 22, 48 A. 3.
Philolaos 47 A.
Philosophen der Inder 264 A. 2, 265.
Photinus 111, 112.
Plato 1, 2, 19, 30, 35 A. 2, 45 fgg., 75, 80, 84, 160 A. 1, 183, 195 A. 2, das. A. 4, 201 A. 2, das. A. 4, 204 fgg., 210 A. 4, 211, 212 A., 243 A. 2, 250 A. 1, 251, 252 A. 1, 261 A. 1, 262 A. 1, 270, das. A. 3, das. A. 4, 271 A. 1, das. A. 3, das. A. 4, 272 A. 2, 282 A. 1, 288 A. 7.
Platoniker, jüdische 47, 107 A. 2.
Plotin 50, 271 A. 1.
Porphyrius 272 A.
Prophetenübersetzung, chaldäische 246.
Protagoras 71.
Pyrrhonismus 73, 74.
Pythagoras 23 A. 2, 24 A., 76, 210 A. 4, 212 A.

Sabellius 109.
Samuel, Amoräer 216.
Schemtob ben Josef ibn Palquera 71 A. 5.
Schiur Komah 20 A. 4.
Sensualismus 69, 75.
Shŷiten 150, 212 A.
Simon Duran 124 A. 3.
Sirach 267 A. 3, 274 A. 3.
Skepticismus 72, 146.
Sophisten 71.
Spinoza 95 A. 6.
Stoïker 196 A. 1, 197 A. 1, 197 A. 3.
Szâbia 140 A. 1, 144 A. 2.
Szifâtîja 94 A. 2, 210 A. 5, 221 A. 1.
Szifânija 265 A. 2.

Thales 19, 75.
Theodor von Mopsueste 111 A. 4, 112.
Theophrast 97, 160 A. 1.
Thumâmîja 166 A., 222 A. 2.
Titus von Bostra 100 A. 5, 101 A.

Uebersetzungen der Schriften Plato's und Aristoteles' 16.

Vulgata 239 A. 2.

Wâzil ibn 'Atâ 83 A. 2, 93 A. 2, 168 A. 3, 179 A. 4, 250 A. 1, 252.

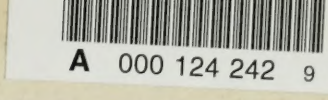
Xenokrates 47 A. 1, 195 A. 2.

Zarwânîja 51 A. 3.

Druck von Oskar Bonde in Altenburg.

Beneke, Fr. E., psychologische Skizzen. 2 Bde. 1825/7. gr. 8. (14 M.) — **7 M.**
— d. Verhältniss von Seele u. Leib. 1826. gr. 8. (4 M.) — **1 M. 60.**
Bohtz, A. W., G. E. **Lessings** Protestantismus u. Nathan der Weise. gr. 8. 1854. (2 M. 50.) — **1 M. 20.**
— üb. das Komische u. die Komödie. Ein Beitr. zur Philosophie d. Schönen. 8. 1844. (3 M. 50.) — **1 M. 50.**
— die Idee des Tragischen. 1836. (2 M. 70.) — **1 M. 20.**
Bouterwek, Fr., Lehrbuch der philosophischen Vorkenntnisse. 2. Aufl. gr. 8. 1820. (2 M. 20.) — **80 Pf.**
— kleine Schriften, philosophischen, ästhetischen u. literarischen Inhalts. 1. Bd. gr. 8. 1818. (4 M. 50.) — **1 M. 20.**
— Lehrbuch der philosoph. Wissenschaften. 2 Theile. 2. verm. u. verb. Aufl. 8. 1820. (7 M. 50.) — **2 M. 50.**
— Aesthetik. 3. Ausg. 8. 1824. (7 M. 50.) — **2 M. 50.**
— d. Religion d. Vernunft. Ideen zur Beschleunigung d. Fortschritte einer haltbaren Religionsphilosophie. gr. 8. 1824. (5 M.) — **2 M.**
Buhle, J. G., Einleitung in d. allgem. Logik u. in d. Critik d. reinen Vernunft. 8. 1795. (2 M.) — **80 Pfg.**
— Lehrb. d. Gesch. d. Philosophie u. einer krit. Literatur ders. 8 Thle. 1796 bis 1804. 8. (37 M. 50.) — **10 M.**
— Gesch. d. neuern Philosophie seit d. Epoche d. Wiederherstellung d. Wissenschaften. 6 Bde. gr. 8. 1800—1805. (52 M. 50.) — **14 M.**
Herbart, J. F., allgem. praktische Philosophie. 8. (4 M. 50.) — **2 M.**
— Pestalozzi's Idee eines A B C der Anschauung als ein Cyklus v. Vorübungen z. Auffassen d. Gestalten wissenschaftlich ausgeführt. 2. verb. Aufl. 8. 1804. (2 M. 25.) — **1 M.**
Klippel, Dr. G. H., Commentatio exhibens doctrinae Stoicorum ethicae atque christianae expositionem et comparationem. 8. 1823. (3 M.) — **1 M.**
— de Diogenis Laertii vita, scriptis atque in historia philosophiae graecae scribenda auctoritate Dissertatio. 4. 1832. (1 M.) — **40 Pf.**
Liebsch, W., Anthropologie, physiologisch bearbeitet. 2 Bde. 1805/8. gr. 8. (8 M.) — **1 M. 50.**
Meyer, J. C. Fr., Commentatio, in qua doctrina Stoicorum ethica cum christiana comparatur, etc. 8. 1823. (2 M. 25.) — **80 Pf.**
Oken, Dr., Abriss d. Systems d. Biologie oder Moralphilosophie. 8. 1805. (1 M. 50.) — **60 Pf.**
Religion u. Philosophie in Frankreich, Abhandl. aus dem Französischen, herausg. v. Carové. Zwei Bände. 1. Bd.: Religionsphilosophie in Frankreich, v. B. Constant und Sismondi. 2. Bd.: Philosophie in Frankreich, von Boyer-Collard, Coussin u. Massias. (5 M. 25.) — **1 M. 60.**
Ritter, H., über Lessings philosophische u. religiöse Grundsätze. gr. 8. 1847. (1 M. 25.) — **60 Pfg.**
Schlötel, W., Die Logik, neu bearbeitet. 1854. gr. 8. geh. (1 M. 50.) — **40 Pfg.**
Schulze, G. E., Grundsätze d. allgem. Logik. 5. Aufl. 8. (2 M. 50.) — **80 Pfg.**
— Encyklopädie d. philos. Wissenschaften. 3 Aufl. 8. 1824. (3 M. 50.) — **1 M. 40.**
— Grundriss d. philos. Tugendlehre. 8. 1816. (2 M.) — **60 Pfg.**
— über d. menschliche Erkenntniss. 8. 1832. (4 M.) — **1 M.**
Stiedenroth, E., Theorie d. Wissens m. besond. Rücksicht auf Skeptizismus, u. d. Lehren von einer unmittelb. Gewissheit. 8. 1819. (2 M.) — **60 Pfg.**
Studien, Göttinger. Redigirt von Prof. Dr. Krische. Jahrg. 1845 u. 1847. Philosophische Abtheilung. 3 Thle. (Ein Weiteres ist nicht erschienen). (20 M.) — **8 M.**

University of California
SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
Return this material to the library
from which it was borrowed.


A 000 124 242 9